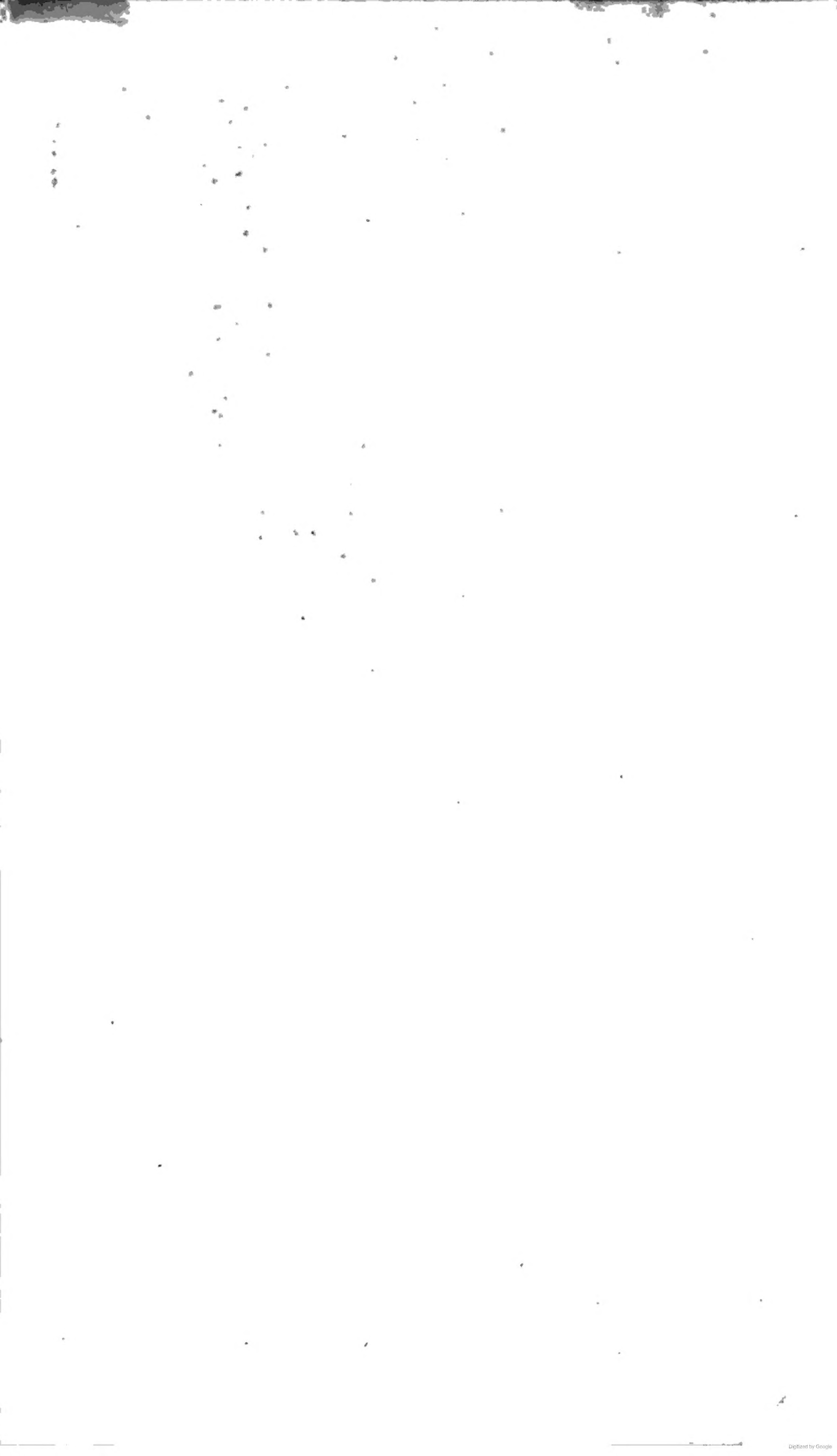








Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

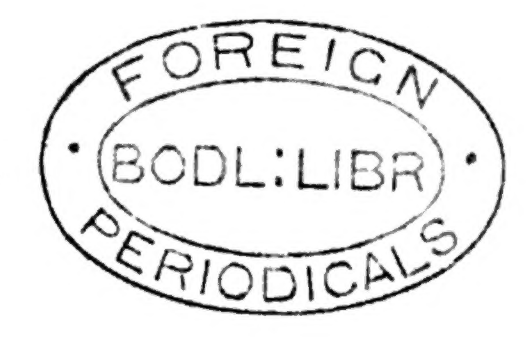
herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsen-
mann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundsechzigster Jahrgang.



Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1883.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Schriftstellerthum und literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit.

Ein vergessenes Kapitel aus der Ethik.

Von Prof. Dr. **Linsenmann**.

I. Das Problem.

In Alpenländern hört man zuweilen die Rede, über dem Wetterkreuze gebe es keine Sünde. Damit wollen die Leute sagen, daß in den unzugänglichen und unwirthlichen Höhen der Gebirge Mein und Dein, Gesetz und Herrschaft aufhöre, und daß dorthin der Arm der Gerechtigkeit nicht reiche, wie von dort keine Klage zu den menschlichen Wohnplätzen herabdringt.

Fast scheint es, als ob in unserer Zeit diejenigen, welche als Schriftsteller auf den Höhen der geistigen Welt, als Aristokraten des Geistes und Wortführer der Menschheit, stehen wollen, ebenfalls wähnen, daß es auf jenen Höhen keine Sünde gebe, daß es für das Schriftstellerthum keinen Richter und keine Verantwort-

lichkeit gebe, außer etwa soweit die Macht eines Preß-gesetzes reicht, und daß der Erfolg allein über das Recht entscheide. Wo es sich um wirthschaftliche Güter des Menschen handelt, da fordert man strenge Rechenschaft und wägt Mein und Dein mit peinlicher Genauigkeit ab; mit den Gütern aber, die sich nicht messen und wägen lassen, wollen sie schalten und walten, ohne einen Herrn und ein Gesetz darüber anzuerkennen.

Ein vergessenes Kapitel aus der Ethik haben wir es genannt. Das ist nicht gerade seltsam. Man kann es ja kaum dem Schriftsteller zumuthen, daß er — wenn auch nur rein akademisch — sein eigen Recht erst in Frage stelle, da er es doch im nemlichen Augenblicke ausübt, oder daß man ihm ein Bekenntniß abzwinge, das keiner sich selbst ablegt, viel weniger seinem Leser oder Kritiker. Der Schrifsteller aber, der sich herausnimmt, dem andern den Spiegel vorzuhalten, muß erwarten, daß man nun den Spiegel auch gegen ihn wende; und je ernster und idealer er seine Forderungen stellt, desto mehr mag es ihm um seine eigene Gewissenserforschung bange werden. Wie soll derjenige Andern ein Arzt sein, welcher selber krank ist! Endlich aber hat es seine Schwierigkeit, mit Schrifstellern eine Lanze zu brechen; denn dieselben gehören zu einem kriegerischen Geschlecht und lassen sich nicht ungerächt harangieren.

Nun ist es aber auch nicht die Absicht der folgenden Untersuchung, irgendwelche angemaßte Auctorität geltend zu machen oder Splitter aus fremden Augen zu ziehen. Unser Versuch, eine ethische Frage zu lösen, ist veranlaßt durch Reflexionen, wie sie sich heutzutage

Jedem aufdrängen, welcher sich mit den Sitten, Manieren und Strömungen des modernen Schriftstellerthums mehr als nur oberflächlich bekannt gemacht, und welcher aus eigener Arbeit und eigener Erfahrung etwas von den geheimen Lebensmächten und Triebkräften der literarischen Welt kennen gelernt hat.

Es wird sich nicht leugnen lassen, daß die moderne Literatur der betrübenden Erscheinungen mehr als der erfreulichen aufweist, wenn man sie vom Standpunkt einer ernsten und sittlichen Lebensanschauung aus betrachtet; und dieß um so mehr, je höher und idealer man die Bedeutung der literarischen Thätigkeit auffaßt und in ihrem wahren Werthe anerkennt.

Wie immer wir die Gabe, die menschlichen Gedanken in bleibenden Denkmalen der Schrift festzuhalten und sie der Mitwelt mitzutheilen und der Nachwelt aufzubehalten, des näheren betrachten mögen, sei es nach ihrem Ursprung oder nach ihrer Wirkung, so muß sie uns groß und bewundernswerth, ja Manchem beneidenswerth erscheinen. Das Wort an sich, Ausfluß des menschlichen Genius, ist so edel, daß Gott selbst das Wort wählte, um sich den Menschen zu offenbaren, und daß Gottes Sohn selbst Logos, das Wort, genannt werden wollte. So ist das Wort mit dem Höchsten verwandt, was die Menschheit kennt. Und das Mittel des Schriftwortes hat Gottes Sohn selbst gewählt, um sich in ihm zu verkörpern im Evangelium und einen Brunnen von Wahrheit und Gnade in ihm zu eröffnen. So edel ist das Schriftwort. Seine Macht aber und Wirkung ist seinem Ursprung entsprechend, unendlich. Nach der Macht des lebendigen Wortes von Mund zu

Munde gibt es nichts Höheres als die Macht der Schrift, der Literatur; sie bedeutet ein Sprechen in die Ferne und ein Sprechen mit tausend Zungen; sie ist eine Herrscherin unter den Menschen, eine Leuchte für den Geist, ein Trost für das Herz, eine Weckerin und eine Besänftigerin aller Leidenschaften. Sie ist, wie man es von der Schönheit gesagt hat, eine geborne Königin, denn sie ist selbst ein Ausfluß der Schönheit und Kunst. Sie dringt wie das Licht in jedes Land und jedes Haus, und verbreitet Kenntnisse, weckt geistiges Leben und begründet den Anfang der Gesittung. Unter allen Künsten, die das Herz des Menschen bewegen und dem Leben einen Reiz geben, ist die Kunst der Rede die edelste, erhabenste, einschmeichelndste und lieblichste; das Menschenwort geht über alle Reize der Farben und der Töne, wirkt mächtiger und allgemeiner als Musik und bildende Kunst. Und wo man beginnt, das flüchtige Wort in der Literatur festzuhalten, da wird diese ein Markstein der höheren Cultur, ein Ausdruck des geistigen Lebens eines Volkes, ein Spiegel der Volksseele und der Volkssitte. Sie ist ein Ausfluß aus den tiefen geheimen Gründen des Volksthums; die Anfänge der Literatur der Völker erscheinen nicht gemacht, sondern wie höhere Offenbarungen dem Volke mitgetheilt; sie entspringen in dem Augenblicke, wo die Religion eines Volkes Sprache gewinnt; die Literatur ist daher religiösen Ursprungs, sie beginnt mit dem Preis der Gottheit und der Schilderung der göttlichen Werke. Und dann widmet sie sich den hohen Aufgaben der Menschen, dem Preis der Helden, den großen Ahnen und den Wohlthätern der Völker und Staaten, um die Jetzt-

lebenden durch Vorstellung der Thaten ihrer Vorfahren zu begeistern für eigene große Thaten nach dem Vorbilde der Heroen. — Im weiteren Schritte dient sie der Philosophie, der Darstellung der Weisheit der Weisesten und Besten im Lande, um das Versinken der menschlichen Gesellschaft in den Dienst der materiellen Interessen zu verhindern und den Sinn für das Geistige und Göttliche wach zu halten. — Erst im weiteren und letzten Schritte dient sie dem leichteren Lebensgenusse der edleren Art als Muse, welche in des Lebens Ernst und Mühen die Blumen der Freude einstreut, die Sorgen vergessen oder ertragen läßt, und doch immer im heiteren Spiel der Kunst den Geist beschäftigt und erhebt.

Demnach ist das Ziel der Literatur eines Volkes das denkbar höchste, sie hat eine Mission im Dienste der Wahrheit und Schönheit, sie nimmt Theil an den höchsten Aufgaben, welche einer menschlichen Thätigkeit nur immer zukommen können, und wir möchten mehr als blos eine obsolete Redensart aussprechen, wenn wir sagen, die Beschäftigung mit der Literatur sei ein Dienst im Heiligthum der Menschheit, und, die sich ihr widmen, haben eine priesterliche Aufgabe, und dazu gehöre ein priesterlicher Beruf und eine priesterliche Gesinnung, eine lautere Hingabe an das Hohe und Heilige, ein Bewußtsein einer höheren Sendung.

Nun tritt aber zwischen einer idealen Anschauung von der Presse, wie sie in unsern kurzen Andeutungen gefordert wird, und der realen Wirklichkeit unserer literarischen Zustände ein so enormes Mißverhältniß zu Tage, daß eines von beiden unumgänglich ist, entweder jene Anforderungen auf ein gemeines und bescheidenes

Menschenmaß herabzustimmen, oder die sittlichen Defekte unserer Literatur einzugestehen, nach den Ursachen derselben zu fragen, an die eiternde Wunde zu rühren, auch auf die Gefahr hin, wehe zu thun oder mißdeutet zu werden, und Klage vor gerechtern Richtern, als das gewöhnliche Publikum ist, vor Richtern, denen es um Ehre und Würde der Presse ernstlich zu thun ist, laut zu erheben.

Vor einem großen Theile der Erzeugnisse der modernen Presse kann man nur erschrocken stille stehen; in ihm erkennen wir nichts mehr von dem hohen Berufe eines Dieners der Wahrheit und Schönheit, keine Aehnlichkeit mehr mit der Offenbarung des Göttlichen; es ist besser, von ihm die Augen abzuwenden; hier läßt sich von sittlichen Gesichtspunkten nicht mehr reden, ihm gegenüber ist kaum eine Hoffnung übrig, ist selbst das Gesetz machtlos, wie gegen andere Symptome des Verderbnisses im Schoße der menschlichen Gesellschaft. Was man neuestens als Pornographie bezeichnet hat, ist noch kaum die schlimmste Seite an dieser literarischen Corruption; es gibt nicht blos eine körperliche, sondern auch eine geistige Unzucht, die Buhlerei mit den falschen Göttern. Von ihr reden wir hier nicht weiter.

Einen anderen Theil der Presse finden wir zwar in den Händen derer, die das Rechte wollen, mit einem gewissen Grade der Ueberzeugung darnach streben und in ihrer Art der Wahrheit zu dienen beabsichtigen. Aber es fehlt ihnen an den ewigen und unverrückbaren Gründen und Quellpunkten der Wahrheit, an den wahren und untrüglichen Leitsternen. Daher setzen sie ihre Kräfte am unrechten Orte ein, dienen der unrichtigen Sache,

zünden ihre Geistesfackel am düsteren Feuer der mensch-
lichen Leidenschaften an, anstatt am Lichte der göttlichen
Erkenntniß; und so wird trotz so vieler hohen Gaben
und so mancher gut gemeinten Bestrebungen und An-
strengungen ihre Thätigkeit der Menschheit nicht zur
Wohlthat. Es fehlt ihnen an klaren und bestimmten
Zielen, daher an Einheit und Harmonie; es ist Alles
zerrissen und auseinander gezerrt, Keiner versteht den
Andern, Jeder möchte am liebsten eine eigene Sprache
reden und eine eigene Weltanschauung haben. Diese
Literatur ist das rechte Abbild der Welt, die einig nur
ist im Verneinen, sonst aber in feindliche Theile aus-
einander geht und am Ende den Krieg als normalen
Zustand und Blüthe der Menschheitsentwicklung be-
trachtet.

Ein jedes Volk ist stolz auf seine klassischen Lite-
raturperioden und auf seine großen Schriftsteller, und
nicht mit Unrecht. Der Menschengeist ist groß, noch in
seiner Verirrung. Wir können vor manchen Erzeugnissen
der die Gegenwart beherrschenden Literatur voll Be-
wunderung stehen und aus den in ihnen aufgeschlossenen
Erkenntnissen schöpfen und den Reiz der schönen Kunst
des Wortes auf uns wirken lassen. Wir können die
verstreuten Samenkörner der göttlichen Weisheit auch
bei denjenigen Schriftstellern wieder finden, deren Gei-
stesrichtung im Ganzen wir nicht annehmen und deren
Werke wir nicht zu den Evangelien der beglückenden
und erlösenden Religion zählen können. Aber im We-
sentlichen können wir diese Literatur nicht als die unsrige
erkennen; sie bewegt sich außerhalb der sittlich-religiösen
Ordnung, ist kein harmonisches Element in der Volks-

bildung und gewährt nur selten einen reinen und ungetrübten Genuß. Es entzieht sich der Berechnung, und wir können es dahin gestellt sein lassen, ob die großen Fürsten unsrer nationalen Literatur mit all ihrem Gefolge von Schildträgern, Jüngern und Epigonen mehr zum Gewinn oder zum Nachtheil unseres Volkslebens, unserer Culturentwicklung und Bildung beigetragen, ob sie einen größeren Niedergang unsrer Civilisation vielleicht wenigstens verhindert, ob sie dem Geistesleben neue Ziele gezeigt und neue Bahnen gewiesen, ob sie auf Schule und Volkssitte, auf die Regsamkeit in Industrie und Kunst belebend eingewirkt haben, ob sie an einem wirklichen Aufschwunge der Nation als treibende Mächte betheiligt seien — oder ob sie den Volksgeist durch ihre sophistischen Künste vergiftet und durch ihre feindselige Stellung zur Religion und der in der Religion wurzelnden Sitte die Volkskraft auf falsche Bahnen gelenkt und den Adern des modernen Volkskörpers etwas von der tödtlichen Fieberglut, an der sie selbst krankten, eingeflößt haben. — Wir gedenken keinenfalls, uns demjenigen feindlich entgegenzustellen, was einen wahren Ruhm und Glanz der Nation begründet; aber vom Standpunkt der sittlich religiösen Betrachtung aus sind die Hauptträger unsrer modernen Bildung und die Wortführer unsrer klassischen Literatur auf Sternenweiten von uns geschieden; wir können nicht zu ihnen hinüber, sie nicht zu uns herüberkommen; wir haben ihnen keine Vorschriften zu geben, sie von uns keine anzunehmen; wir stehen in keiner Verbindung mit ihnen, wir müssen sie nehmen wie sie sind, um von ihnen doch Etwas zu lernen, worin sie uns Meister sein können, die geistige

Technik, die gute Form und die Kunst. Es hat unter ihnen immer Solche gegeben, und gibt sie auch jetzt noch, die es mit dem, was sie für wahr und gut hielten, ernster genommen haben, als es Manche von denen thun, welche der besten Sache dienen wollen. Sie haben dann doch hohe Ideale vor Augen, streben nach dem Höchsten, was in ihrer Sphäre ihnen erreichbar scheint, legen sich Regel und Zwang auf, um durch Beschränkung die Meisterschaft zu erreichen, und behaupten sich auf einer Höhe echter Vornehmheit, mit welcher sie sich vom profanum vulgus abkehren, um ihren reinen Cultus der Kunst nicht durch Berührung mit dem Gemeinen zu entweihen. Es gibt für diese Gattung von schriftstellerischer Thätigkeit wohl Gesetze, und rohe Anarchie herrscht in ihr nicht; aber ihre Gesetze sind nicht die der Religion und christlichen Sitte, nicht Satzungen einer höheren göttlichen Auctorität, sondern selbstgemachte Gesetze, geschaffen durch eine angemaßte Autonomie des Genius; auch mit ihnen können wir uns nicht weiter auseinandersetzen.

Die Literatur, die wir die unsrige nennen, kann nur eine solche sein, welche in allen Dingen die wahren Interessen des Glaubens und der Sitte, mit einem Worte der christlichen Bildung vertritt, ob sie nun unmittelbar der Religion selbst diene, wie die Harfe Davids und der Griffel des Isaias, oder ob sie nach den Schätzen der Wissenschaft grabe wie ein Origenes, oder ob sie in den leichteren Sandalen der Muse einhergehe und des Menschenlebens Lust und Leid im Epos oder im Liede singe, oder ob sie auf die Arena der Politik und der Tagesinteressen herabsteige. — Ueber den Werth einer

guten Presse hier uns zu verbreiten, hieße zu vielem Bekannten nur wieder Selbstverständliches hinzufügen. Daß es zu allen Zeiten eine solche auf die wahren Ziele der Menschheit gerichtete literarische Thätigkeit der Culturvölker gegeben, und daß es auch heute eine solche gibt, dafür braucht es auch hier keines Beweises und keines Lobliedes.

Schon eher könnte es Gegenstand des Nachdenkens sein, woher es komme, daß man überall von dem schweren Stand der guten Presse, von der mangelnden Unterstützung derselben, von den Pflichten des Publicums gegenüber dem Angebot des literarischen und publicistischen Marktes mit eindringlichen Worten redet und klagt. Haben denn je in einer Zeit die gottbegnadeten Sänger und Poeten, die Weisen und die Forscher ihre Impulse vom Publicum, das unter ihnen stand, erhalten? Haben nicht die Edelsten unter ihnen ihre Gaben einer Mitwelt dargeboten, die sie noch kaum verstand? Wir wollen es allerdings nicht ganz in Abrede ziehen, daß der Stand der Literatur in einem Lande im Allgemeinen sich nach der Situation richtet, welche ihr von den Abnehmern bereitet wird; aber doch noch viel mehr ist es wahr, daß das Publicum das ist, wozu es seine Wortführer in Rede und Schrift gemacht haben. Die geistigen Gaben und Talente geben der Presse ihre Richtung und ihren Werth, nicht der Geldbeutel, aus welchem die Schriftsteller besoldet werden, und wo es anders ist oder zu sein scheint, da klage man nicht die lesende Welt, sondern die Presse selbst darum an. Jene Gattung von Literatur, welche man mit Geld und Reclame auf der Höhe erhalten muß, kann wohl momentanen Zwecken dienen, wird aber

nie eine klassische Literatur werden. Gebt uns Dichter und Künstler von Gottes Gnaden, und sie werden ihr Publicum schon finden!

Wir reden Niemanden zu Leid, noch zu Lieb, wir denken nicht an Personen, sondern an Zustände und Erfahrungen, wenn wir an die Presse einmal, nicht ohne die Hand auf das eigene Herz zu legen, eine Gewissensfrage stellen. Ist sich unsere Presse stets und überall ihrer hohen sittlichen Verantwortlichkeit bewußt? Woher erklären sich so manche widrige und wehethuende Erscheinungen in derselben, die allmählig Jedermann empfindet, aber als etwas Unabwendbares über sich ergehen läßt? Wie allgemein sind nicht die Klagen über mangelnden Zusammenhalt und mangelnden Gemeinsinn! Wie wenig vermag man ein kleines particularistisches Parteiinteresse dem Vortheil des Ganzen unterzuordnen! Oft genug wird man verletzt von einem Geiste der Verfolgungs- und Verkleinerungssucht, der Mißgunst und des Argwohns, der durch unsere Literatur geht; von einer kleinlichen Auffassung der Meinungsverschiedenheiten und von Heftigkeit der Angriffs- und Kampfesweise, welche man wohl zuweilen als Verrätherin einer unedlen Leidenschaft ansehen muß. In das Verhältniß zwischen dem Auctor und seinen Lesern ist eine krankhafte Empfindlichkeit gekommen, die Presse hat vielfach die guten Manieren abgelegt und es ist eine betrübende Verwilderung in Beziehung auf Stil, Geschmack und Ton an deren Stelle getreten. Es scheint, daß auch die bessere und vornehmere Richtung der Literatur aus der Berührung mit dem gewöhnlichen Troß der niedrigern Presse nicht ohne Befleckung geblieben ist. Man ist lange

gewöhnt, mit dem „Literatenthum" geringschätzige Urtheile zu verbinden; es ist Gefahr, daß auch fernerhin, je mehr das eigentliche Literatenthum bei uns anwächst, die Literatur von ihrer sittlichen wie ästhetischen Höhe herabsinke, und nicht blos dem Dilettantenthum ungebührlichen Raum geben, sondern eine Verflachung der literarischen Leistungen überhaupt herbeiführen werde; die Folge davon wird sein, daß die besten Kräfte, anstatt sich zu concentriren, sich zerstreuen und zersplittern, daß das angesammelte Bildungskapital sich verflüchtigt, daß ernste wissenschaftliche Studien dem Niedergang entgegengehen.

Es liegt uns ferne, bloße Klagen zu erheben oder gar unverdiente Vorwürfe auf einen Stand zu häufen, der in seiner Gesammtheit vielmehr Ehre und Anerkennung und Aufmunterung verdient, und dessen Angehörige zum großen Theil ihre beste Kraft einsetzen um jenen kargen Lohn, den die materiell gerichtete Welt auf geistige Mühen und Thaten setzt. Und wir dürfen davon keine Gattung der Literatur ganz ausnehmen; es scheint Manches, von einem höheren Standpunkt aus, gering und fast verächtlich zu sein, und es ist doch nicht zu entbehren und hat im Plane des Weltganzen seine berechtigte Stelle. Wir können daraus, daß uns die Zeiten der Kirchenväter fast keine weltliche Belletristik hinterlassen haben, keine Verdammung der sog. schönen Wissenschaften entnehmen, und daraus, daß es im Blüthenalter der scholastischen Wissenschaften keine Zerstreuung durch die Zeitungen gegeben, keine Gründe gegen das Bedürfniß einer Tagespresse entnehmen; dieß wäre nicht weniger ungerecht, als wenn man aus den erzürnten Ausfällen

der Auctoren gegen die Recensenten auf die Verwerflichkeit der literarischen Kritik schließen wollte.

Vielmehr weil das Interesse an allen Zweigen der Literatur ein so allgemeines ist, liegt es uns nahe, über den Stand unserer Literatur zu reflektieren und dieselbe unter den Gesichtspunkt der ethischen Betrachtung zu stellen; und wenn die oben angedeuteten ethischen Gebrechen von jedem ernster Denkenden nicht geleugnet werden können, so muß es ein Recht geben, dieselben namhaft zu machen und nach den Ursachen derselben zu fragen. Würde es uns gelingen, ein Uebel in seinen Ursachen aufzudecken, so wäre dieß vielleicht schon ein schwacher Anfang, demselben zu begegnen, und es würden vielleicht manche besseren und gewiegteren Kräfte, als die unsrigen sind, etwas zu seiner Heilung beitragen.

Es wird sich für uns aber hauptsächlich darum handeln, ob sich sittliche Gesichtspunkte gewinnen oder sittliche Verpflichtungen formuliren lassen, von denen aus auf die Literatur Einfluß genommen werden könnte. Als ein solcher sittlicher Gesichtspunkt erscheint uns die Frage des Berufs eines Schriftstellers.

II. Ist Schriftstellerei Sache des Berufs?

Es dürfte schwer sein, dem Schriftsteller als solchem seinen rechten Platz unter den in der Welt als vollgiltig anerkannten Berufsständen anzuweisen; am ehesten noch etwa den Gelehrten von Profession, obgleich man auch von ihnen gerne sagt, daß sie nicht für diese Welt taugen. Von den übrigen Schriftstellern zählen die einen

zu jenen bewunderten geistigen Größen, die über den gewöhnlichen Kategorien der Sterblichen stehen, für die es keine Norm und Regel gibt, von denen man meinen möchte, daß sie den Boden einer alltäglichen Pflichterfüllung nur zuweilen wie im Fluge berühren; das Genie ist ja an keinen bestimmten Stand im gewöhnlichen Sinne des Wortes gebannt. Das sind diejenigen, deren Ehre und Ruhm ihnen eine bevorzugte Stellung nicht so fast unter als vielmehr über den übrigen Menschen sichert. Einem anderen Theile aber wird gerade eine Stellung innerhalb der Berufsstände verweigert, weil man ihnen die Ehren eines solchen Standes nicht einräumen will. Aus dem Munde des gemeinen Mannes kann man es hören: „Nur keine Schriftstellerei, es ist kein rechter Beruf und kein Segen darin“. Den Literaten denkt man sich als einen Berufslosen, näherhin als einen Mann, der seinen Broderwerb mit Schriftstellerei sucht, weil es ihm nicht gelungen ist, einen rechten ehrenwerthen bürgerlichen Lebensberuf zu finden, sich in die gewöhnlichen Sphären einer nützlichen menschlichen Thätigkeit einzuordnen und auf dem geordneten Wege der Wettbewerbung in Amt und Brod zu kommen; im besten Falle eine prekäre Existenz! Je mehr man auch in einem solchen Manne die Ueberlegenheit der geistigen Begabung respektirt, um so mehr ist man geneigt, den Mangel einer reellen Existenz ihm zum sittlichen Vorwurf zu machen; man erblickt an ihm die mangelnde Energie für ernste und der Menschheit nützliche Thätigkeit, Extravaganz des Genies, das sich den Bedingungen des bürgerlichen Lebens nicht fügen mag, Unbeständigkeit und leichtsinnige Auffassung der ernsten

Pflichten des Lebens. Und da, wie man weiter schließt, bei einer solchen moralischen Anlage und Haltung sich kein Charakter bilden kann, so sieht man die Feder nach Brod gehen und den Schriftsteller dessen Lied singen, deß Brod er ißt. Man erkennt in seinen Leistungen nicht den Ausdruck der Ueberzeugung, höchstens den Aufschrei der Noth, weil der Genius hienieden doch meist zum Darben an irdischen Gütern verurtheilt ist. Wer keinen Beruf hat, vertritt auch keine Sache um ihrer selbst, sondern nur um des Effekts willen, den er hervorbringen kann; er wird zum Wortfechter und Phrasendreher, zum Zweifler, Spötter und Sophisten, und nach all dem zum Egoisten, der weder wahre Begeisterung kennt noch sein Publikum achtet, der weder eine Sache noch einen Menschen wahrhaft liebt, der vielleicht in einem Zustand immerwährender Unzufriedenheit und des geistigen und moralischen Druckes eine Lust darin findet, die höhern Güter der Menschen in den Staub zu ziehen, Anderen wehe zu thun und sie zu verletzen, mit dem schwächeren Gegner muthwillig zu spielen, das Gute an den Menschen zu bemängeln, über ihre Fehler lieblos zu Gericht zu sitzen, und das eigene Interesse oder das der Coterie, der man sich verkauft hat, über alle Wahrheit und Gerechtigkeit zu setzen. Wenn man sich in unserer Zeit eine Vorstellung von dem machen will, was die Alten Parasiten nannten, so denkt man nicht mehr an jene Charakterfiguren, wie sie ein Plautus schildert, sondern an einen berufslosen Literaten.

Das Schlimmste an dieser Auffassung ist nun aber in der That dieses, daß man einem ganzen Stande damit Unrecht thut. Nur daß einzelne Schriftsteller sich

für berufslos halten, d. h. daß sie sich keines eigentlichen Berufes und keiner Verantwortlichkeit für denselben bewußt sind, das macht die Unehre aus, die dann unbilliger Weise auf einen ganzen Stand fällt. Die Schriftsteller müssen lernen einen Beruf zu haben, und dann werden ihnen auch die Berufsehren zu Theil werden.

Wir statuiren die These, daß Schriftstellerei Sache des Berufs sei. Den Beweis dafür zu erbringen ex parte rei, d. h. in Anbetracht der hohen Sache, die auf dem Spiel steht, scheint nicht schwer. Gibt es einen Herrscherberuf, einen Lehr- und Künstlerberuf, so muß es auch Sache des Berufes sein, an einer Arbeit Theil zu nehmen, welche sich mit den höchsten Interessen der Menschheit befaßt. Wo die edelsten Kräfte des menschlichen Geistes aufgerufen werden, um im Dienste der Aufklärung und Bildung und geistigen und sittlichen Veredlung der Mitmenschen thätig zu sein, und wo es gilt, mit der ganzen Persönlichkeit einzustehen für Wahrheit und Recht im harten Kampfe mit der Lüge und der Gewalt, da sollte man nur von innerem Berufe bewegt und überzeugt auf den Platz treten. Es ist keine Gattung von schriftstellerischer Production so harmlos und so unbedeutend, daß man mit ihr ein bloßes Spiel treiben dürfte.

Anders wohl gestaltet sich die Erwägung ex parte personæ, die es uns nicht ganz leicht macht, von einem besonderen Berufe zur Schriftstellerei zu reden. Zwar daß die „Berufslosen“, die weder eine feste Lebensstellung haben erringen, noch einen rechten sittlichen Halt und Charakter haben gewinnen können, sich eindrängen,

beweist noch nichts gegen unsere These. Schwerer fällt ins Gewicht die Wahrnehmung, daß man nach gemeinem Urtheile nicht weniger Bedenken hat gegen diejenigen, welche aus der Schriftstellerei sich einen Beruf machen, als gegen die Berufslosen. Die rechte Schriftstellerei, so denkt man sich die Sache, ist doch eigentlich mehr nur eine Zugabe zu einer bestimmten Berufsstellung, z. B. des Gelehrten, des Schulmannes, des Staatsmannes und Politikers, als daß sie für sich allein das Leben und Wirken eines Mannes ausfüllen sollte. Der Schriftsteller selbst fühlt in sich wohl einen Drang, im einzelnen Falle mit seinem Können an die Oeffentlichkeit zu treten, aber er anerkennt keine Verpflichtung hiezu; man will ein Uebriges freiwillig thun und will seine Leistung auch darnach beurtheilt sehen; man läßt sich von Keinem vorschreiben, was man eigentlich hätte leisten sollen, man bietet eine ungezwungene Gabe, die das Publicum als Geschenk annehmen soll, ohne unzart sie zu bemängeln. Außerdem, wie mögen alle die Beweggründe heißen, aus denen der Drang zum schriftstellerischen Versuche hervorgeht! Beim Einen ist es die Noth und der Gedanke an Gelderwerb, beim Andern die Lust am geistigen Schaffen; hier die Absicht auf Ansehen und Ehrenstellen, dort überquellende Laune und Künstlerlust; manchmal ist es auch der Jammer der Zeit und die Noth des Vaterlandes, welche einem Manne die Feder in die Hand drückt, und wieder ein andermal wird Einer Schriftsteller, weil es ihm zu wohl ergangen und weil er auch solche Lorbeeren noch zu andern hin pflücken möchte. Geschieht dieß nun Alles aus Beruf? Und wenn nicht, wer scheidet unter den Tausenden diejenigen

aus, welche berufen sind? Und doch muß es für eine solche Ausscheidung Kriterien geben, wenn es wirklich einen Beruf gibt!

Daß es diesen Erwägungen gegenüber schwer sei, von einem Berufe zur Schriftstellerei zu reden, haben wir zum Voraus zugegeben. Aber vielleicht ist es nur um so anziehender und lohnender, einem schwierigen Problem ins Angesicht zu sehen.

Gestatte man uns, unsre Leser auf einen Augenblick bei einer Voraussetzung festzuhalten, als ob sie nicht erst zu beweisen wäre; nehmen wir einmal als zugestanden an, daß Schriftstellerei Sache des Berufes sei; vielleicht wird uns die Voraussetzung annehmbar durch die Folgerungen, welche sich aus dem proponirten Verhältnisse ergeben.

Der Beruf, dem ein Mann angehört, zieht um ihn einen Pflichtenkreis, den er ausfüllen und über den er im Wesentlichen nicht hinausgreifen soll. Der Beruf bringt ein bestimmtes Arbeitsgebiet mit sich und übt einen Zwang, indem er Pflichten auferlegt. Das Bewußtsein der Pflichterfüllung, welches jede Mühe erleichtert, wird nur dem zu Gewinn, welcher in den Schranken seiner Berufspflicht bleibt; ein Hinausschreiten über diese Schranken setzt meistens allen Erfolg der Bemühung in Frage. Der Beruf legt jene Beschränkung auf, in welcher sich ja gerade der Meister zeigen soll. Und darin läge ganz sicher auch ein sittlicher Gewinn für den Schriftsteller, eine gewisse Sicherheit für ein geordnetes und gediegenes Arbeiten und ein Schutz vor den wildesten Ausschreitungen publicistischer Laune.

Wäre Schriftstellerei Sache des Berufs, so würden

diejenigen nicht länger Recht behalten, welche darüber spötteln, daß Jeder am liebsten von dem rede, was er am wenigsten versteht. Es wäre das Dilettantenthum in engere Grenzen zurückgetrieben; es würde zwar immer noch, neben den gereiften Arbeiten, auch schüchterne Versuche und schwache Anfänge geben müssen; man muß zuvor den Flügelschlag probiren, ehe man kühne Flüge wagen kann; man muß zuerst durch muthige Anläufe sich ausweisen, ob man berechtigt sei, nach der Meisterschaft zu streben. Aber es könnte sich doch nicht so zudringlich die unberufene Stümperei zu Tische setzen, wo die ehrliche Arbeit in den Aschenwinkel gestoßen wird. Es würden hohe Aufgaben und Ziele den Einzelnen nach ihren geistigen Anlagen zugetheilt, es würde über den Reichthum an geistiger Kraft, der in manchem Volksthum schlummert oder todt liegt, nach hohen Gesichtspunkten disponirt, und über den bösen Zufällen, welche jetzt so oft über Versuche und Erfolge literarischer Thätigkeit entscheiden, würde eine Art von höherer Vorsehung walten.

Wäre Schriftstellerei Sache eines bestimmten Berufes, so wäre daraus die weitere Folgerung zu ziehen, daß der Schriftsteller einem großen Ganzen, einer Corporation oder einem Stande sich eingliedert und in die Verantwortlichkeit eintritt, welche Jeder für die Gesammtheit, der er angehört, auf sich nimmt. Der Angehörige eines Standes trägt auf seiner Person etwas von den gemeinsamen Lasten und Pflichten, und muß sich dessen bewußt bleiben, daß von seinem Thun Ehre oder Unehre auf seinen Stand fällt. Das Standesbewußtsein und die Standesverantwortlichkeit hat eine

nicht geringe sittliche Bedeutung. Der Standesgenosse darf nicht wie der, welcher keinem Stande angehört und „vogelfrei" ist, gleichgiltig und unbekümmert sein um das Urtheil der Welt und um seine Reputation; er darf auch nicht den augenblicklichen, aber weniger edlen Vortheil einem dauernden und soliden Erfolge vorziehen. Wer einem größeren Ganzen als vollberechtigtes Mitglied angehören will, der muß wissen, daß man seine Stimme als Manifestation aus dem Ganzen heraus aufnimmt; und schon der Gedanke an die Gegenseitigkeit, die man verlangt und leistet, zieht der Willkür und Laune, der selbstwilligen und selbstgefälligen Individualität eine werthvolle Schranke. Es wird vielleicht in der Beurtheilung der gelehrten und publicistischen Thätigkeit unsrer Zeit viel zu wenig beachtet, welch ein Unterschied ist zwischen denjenigen unter den Schriftstellern, welche das ganze Gefühl der Verantwortlichkeit für die Doktrin, die wissenschaftliche Stellung und die literarische Ehre der Corporation, der sie angehören, in sich tragen und davon sich beherrschen lassen, und zwischen den Andern, die alle Rücksichten auf eine öffentliche Stellung, auf collegiale Verbindlichkeit und corporativen Beruf bei Seite setzen, welche deßhalb Alles wagen zu dürfen glauben, und welche mit ihren besondern Ansprüchen auf die Privilegien der Genialität sich über jenes Wetterkreuz stellen, wo es für sie keine Sünde mehr gibt.

Auf Grund seines Berufes aber, wenn es einen solchen gibt, nimmt der Schriftsteller auch Theil an den Standesrechten und Ehren und an dem geistigen und sittlichen Kapital, das sich in einer zu hohen Aufgaben

verbundenen Genossenschaft ansammelt; gleich wie er von der geistigen Atmosphäre des Standes getragen wird und in ihm die Wurzeln seiner Kraft nährt, und aus seinen Brunnquellen sein eigenes Wissen und Vermögen befruchtet, so dient ihm der Stand wieder zur Schutzwehr gegen Verwilderung in Manieren, in Styl und Sitte. Es erfordert schon eine sittliche Erfahrung, um zu erkennen, daß nicht Alles, was an sich zulässig ist, sich auch wirklich schickt. Vgl. I. Kor. 10, 22. 23.

Wir haben hypothetisch gesprochen. Es läßt sich aber wenigstens dieß nicht verkennen, daß es mancherlei Vortheile darbieten würde, wenn man Schriftstellerei als Sache des Berufes behandeln dürfte, wenn die Schriftsteller von den Verbindlichkeiten, die ein Beruf auferlegt, ein recht ernstes Bewußtsein hätten, und wenn man das Literatenthum ohne Beruf und sociale Stellung in die engsten Grenzen zurückweisen könnte.

Bleiben wir noch einen Augenblick, selbst auf die Gefahr hin, daß es eine schöne Illusion wäre, bei der Vorstellung von der Schriftstellerei als Berufssache stehen, so muß uns ein solcher Beruf als ein überaus hoher und edler erscheinen. Ja vielleicht fällt es uns nur darum schwer, an unsrer Illusion, wie wir es oben genannt, festzuhalten, weil die Wirklichkeit, oder die alltägliche Erscheinung unsrer hohen Vorstellung in so mancher Richtung widerspricht. Der Schriftsteller müßte nach unsern Idealen von dem Gedanken erfüllt sein, im Dienste der höchsten Güter zu stehen, die es für die Menschheit gibt. Seine Stelle wäre neben dem Apostel und dem Priester, und er würde Anspruch haben an die Ehrenrechte der Lehrer, welche sich mit den Mar-

tyrern und Jungfrauen in den besonderen Ehrenkranz theilen. Was nur immer Großes und Hohes in den Worten Wahrheit, Erkenntniß, Forschung, Wissenschaft, Bildung liegt, das wäre ihm Alles anvertraut; der hohe Dienst aber erforderte eine durchaus reine Hingabe, einen unbestechlichen, keiner Lüge und keiner Menschenfurcht und keiner Gemeinheit zugänglichen Sinn. Eine zarte Scheu, durch eigene Unvollkommenheit das hohe anvertraute Gut zu beflecken, müßte ihn stets durchdringen und mit Sorgsamkeit erfüllen. Dann müßte ihn aber auch andererseits die erkannte Wahrheit auf die Seele brennen, so lange bis er öffentlich ihr Zeugniß gegeben; das Schwert zum Kampfe wider Blindheit, Ungerechtigkeit, Unvernunft und Lüge dürfte nicht rosten.

Nicht weniger, als aus der Sache selbst, ergibt sich eine hohe Auffassung von der Bedeutung der Aufgabe des Schriftstellers aus der Reflexion über das Publicum, an welches er sich wendet. Jeder ernste Schriftsteller hat einen Respekt vor seinem Leserkreis, oder er denkt sich wenigstens seinen Leserkreis in der Mehrzahl aus Solchen zusammengesetzt, die er achten kann. Wer öffentlich auftritt, dem liegt daran, daß er würdig vor dem Publicum erscheine; wer in seinem Auftreten zugleich einen Stand oder Beruf repräsentirt, der drapirt sich mit dem Standeskleid und hält selbst den Faltenwurf der Toga nicht für gleichgültig. So müßte auch der Auctor, der seines Berufes gewiß wäre, seine Würde vor dem Publicum wahren und demselben darum das Beste zu bieten suchen, was seine Kräfte vermögen. Man muß sich immer wieder dessen erinnern, zu wem das

geschriebene Wort dringen soll; man muß darauf gefaßt sein, daß man zu den Besten und Weisesten seiner Zeit redet, und man würde dann ihnen zu gefallen und sie zu überzeugen hoffen, oder wenigstens sie als seine Richter fürchten. Wer aber gewöhnt ist, geistige Zwiesprache mit einem ehrenwerthen und vornehmen Leserkreis zu pflegen, der wird nicht leicht, in Gedanken oder Ausdruck, zu jenen Schaaren herabsteigen wollen, welche zu gewinnen und fortzureißen keine Ehre machte; er wird nicht den Wahn der Unwissenden ausbeuten, noch den Leidenschaften der Rohen schmeicheln, sondern den Beifall der Edlen als das schönste Ziel seines Wirkens ansehen. Nur der Berufslose, so scheint es uns, würde sich mit dem Pöbel gemein machen wollen.

Ganz besonders aber müßte wieder allgemeiner erkannt werden, daß die Gabe des Wortes in Rede und Schrift in den Bereich der *Kunst* gehört, und *daß der berufene Schriftsteller ein Künstler sein soll.* Der schriftliche Gedankenausdruck erfordert ebenso und noch mehr, als das flüchtig gesprochene Wort des Redners, eine Kunstform, somit eine Unterordnung des Stoffes unter eine Norm und Regel der Darstellung.

In der Literatur aller Völker geht die Poesie, d. i. die gebundene Form der Rede, der Prosa voraus; erst von da an, wo die fortgeschrittene Cultur eines Volkes auch der gewöhnlichen Rede den Styl und Schmuck der Kunst zu verleihen vermag, wird auch sie der Ueberlieferung und der Verewigung durch Schriftdenkmale für werth gehalten. Das geschriebene Wort soll den Charakter des Monumentalen haben und darum, den verschiedenen Zwecken der Darstellung entsprechend, durch

bestimmte Kunstregeln gerichtet und geordnet werden. Es gibt ja freilich gar verschiedene Stylgesetze, vom Lapidarstyl der steinernen Gesetzestafeln an, durch alle Formen der Poesie, der öffentlichen Rede, der Geschichtsschreibung und der philosophischen Abhandlung hindurch bis zum Briefstyl und Zeitungsstyl. Aber eine Kunstform ist immer erfordert; ohne sie wäre Platon nicht Platon und Paulus nicht Paulus geworden. Hat sich nun auch in unserer Zeit, in welcher, wie einmal Herodot von den Scythen berichtet, „sogar die Luft mit Federn gefüllt ist", die Zahl der schriftstellerischen Gattungen oder Kategorien vermehrt, so daß wir neben Poesie und Historie, neben der rhetorischen und der wissenschaftlichen Redeform noch einen chronistischen, einen journalistischen, feuilletonistischen, vielleicht sogar einen eigenen Recensentenstyl haben, so dürfte es doch eigentlich keine durchaus form- und regellose, alle Form der Kunst negierende Darstellung geben; oder, wenn dieß vielleicht deutlicher ist, es soll keinen Dienst der Wahrheit geben, dem sich nicht zugleich ein Streben nach Schönheit zugesellt. Wer allen Sinnes für Schönheit der Rede, für Harmonie und Ebenmaß, für Anpassung des Stoffes an einen hohen und strengen Zweck, und für Ueberwindung des Rohen und Trivialen ledig wäre, der wäre kein berufener Schriftsteller.

Die Kunst allein in der Rede und Darstellung entscheidet freilich nicht, sie ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zwecke. Und was man gewöhnlich Kunst nennt, ist nicht immer jene hohe Göttin, vor der

man sich mit Recht in Ehrfurcht beugt, sondern manchmal eine verächtliche Buhlerin; daher ist Verachtung über sie gekommen, so daß Manchen das Verschmähen der Kunst gerade als ernste Wissenschaft, und das Verschmähen der rednerischen Schönheit als Liebe zur Wahrheit gilt. Wir geben zu, daß es ein falsches und verächtliches Streben nach glänzender Darstellung und bestechendem Reize der Rede gibt, erklärlich das einemal aus einer falschen Geschmacksrichtung, welche die Gattungen der Literatur nicht unterscheidet und daher der einen Gattung das Stylgesetz einer andern aufzwingen will; erklärbar aber das anderemal aus berechneter Sophistik, deren Künste das einfache Wort der Wahrheit durch Wortweisheit gefangen nehmen wollen; „fleischliche Weisheit" nennt dieß der Apostel (II. Kor. 1, 12), die der Einfachheit des Herzens und der Lauterkeit Gottes zuwider ist. Aber Formlosigkeit und Regellosigkeit und — sagen wir es frei heraus — Zügellosigkeit hat darum noch ebenso wenig mit der wahren Weisheit gemein, als die rohe unerlöste Natur ein reiner Spiegel der göttlichen Schönheit ist. Der englische Philosoph Shaftesbury sagt: „Trachtet zuerst nach dem Schönen, und das Gute wird euch von selbst zufallen." Wir halten diesen Satz, so paradox er klingen mag, für innerlich verwandt mit jenem Ausspruch des alten Weisen, der von der Weisheit sagt, „daß ihm mit ihr alles Gute zumal gekommen sei" (Weish. 7, 11). Weisheit und Schönheit finden sich in einer Wurzel zusammen, in der Ordnung und Harmonie. Die Meister, welchen Weisheit und Schönheit im Verein ihre Offenbarungen spenden,

sie sind erst die rechten Paladine der Wahrheit und Erkenntniß; sie verschaffen der Wahrheit ihre Ehre und bewahren die Kunst vor dem Zerfall; sie sind es, welche nach dem Worte der h. Schrift der Menschheit goldene Früchte auf silbernen Schaalen reichen (Sprüch. 25, 11).

Wir steigern die Ansprüche, wenn wir die literarische Thätigkeit in die Sphäre des Kunstberufs emporrücken, in welche dann freilich Keiner eintreten dürfte, der nicht von dem Bewußtsein einer hohen Sendung durchdrungen wäre und nicht einen Glauben an die Kunst und ihren Beruf mitbrächte. Mit der jungfräulichen Scheu, womit der Maler sein erstes Bild ausstellt, müßte der Schriftsteller seine ersten Blätter prüfen, ehe er vor die Oeffentlichkeit tritt, und wenn ihm der erste Wurf gelungen wäre und ihm Ermuthigung zu neuem Streben gebracht hätte, so müßte er doch wissen, daß die Ehrenkränze, um die er wirbt, der Lohn langer treuer Uebung und Hingabe sind. Gewiß stünde es um unsre Literatur in allen Richtungen besser, wenn diese hohe Auffassung von der Aufgabe des Schriftstellerthums allgemeiner wäre. —

Welche Schwierigkeiten aber einer solchen Auffassung entgegenstehen, das haben wir in der bisherigen Darstellung vielleicht nur allzusehr selbst verrathen. In Wirklichkeit scheint im Wesen der Literatur selbst etwas zu liegen, was uns verbietet, das ideelle Recht zur Schriftstellerei in den Zwang eines besonderen Berufes oder Standes einzuengen. Mit der vulgären Bezeichnung berufener oder unberufener Schriftsteller ist ohnehin nicht weiter zu kommen; die gedankenlose Angewöhnung des Volksmundes verbindet mit dem Worte

Beruf ebensowenig einen strengen Begriff, wie z. B. mit dem Worte *Segen*, *segensreiches Wirken*, das von vielen Thätigkeiten prädicirt wird, welche mit dem Segen von oben wenig zu thun haben. Wollen wir den Beruf als ein wirklich reelles und definirbares Wesen fassen, so setzt er eine gewisse *Ausschließlichkeit* voraus, einen geschlossenen Stand, am Ende gar eine Zunft. Und dagegen, so scheint es, müßte von zwei Seiten Einsprache erhoben werden. Von der einen Seite wird man die Frage erheben, ob denn wirklich, neben Wenigen, wahrhaft Berufenen, die Vielen, welche auf den großen Markt unsrer heutigen Presse mit geistigen Erzeugnissen treten, Eindringlinge genannt werden müßten? Soll der Beruf zur Schriftstellerei eine Aufgabe für sich allein ausmachen und das Leben eines Mannes ausfüllen, oder ist er nur eine Zugabe zu einer öffentlichen Stellung und Lebensarbeit? Soll das Genie oder die geistige Begabung nur da zum literarischen Ausdruck kommen dürfen, wo zuvor eine Zunftprüfung bestanden oder ein Freibrief erworben worden? Läßt sich Geist und Talent und der innere Drang nach Offenbarung seiner Ueberzeugungen irgend einem der vorhandenen Berufsstände absprechen und an einen anderen Stand binden? Das freie Wort verbieten zu wollen würde ja wohl als ein Majestätsverbrechen gegen den Geist unsrer Zeit angesehen werden, und es ist ja schon zum geflügelten Worte geworden, daß nicht an wenige stolze Namen die Kunst gebannt sei. Diejenigen, welche sich nach der Vorstellung von einer besonders auserwählten Geistesaristokratie in erster Linie für Berufene erachten würden, kann man sich fast nicht anders als mit dem Gelehrten-

talar, die Studierlampe vor dem geschwächten Auge und das Zöpfchen im Nacken, vorstellen; und von diesen „Berufenen", so sagt man, seien gerade am allerwenigsten die rechten Lichtfunken der Aufklärung und die Meisterwerke der Literatur ausgegangen. Es wäre ein eitles Bemühen, einen aristokratischen Bann über die geistige Produktivität zu legen.

Wir anerkennen die Berechtigung dieser Einreden, obgleich wir schon hier zur Abschwächung des Gewichts derselben einige ketzerische Bemerkungen gegen die liberale Orthodoxie unserer Zeit anbringen möchten. Offen gestanden, wir wünschten etwas mehr aristokratische Zurückhaltung und etwas weniger demokratische oder ochlokratische Freiheit in der Presse, nur in einem besseren Sinne. Muß denn überhaupt so viel geschrieben werden? Je mehr Literatenthum, je mehr Tageslektüre, je breiter der Etatssatz für den öffentlichen Bedarf an Lesestoff, desto mehr Abnahme ernster Studien, desto mehr Verflachung auf der einen, Uebersättigung auf der andern Seite. Gewiß kann man nicht sagen, daß, wie im Haushalt der Natur, so auch im Haushalt der menschlichen Gesellschaft jedes Ding seine Berechtigung habe. Es gibt hier eine Ueberfülle, die man im Ganzen für schädlich ansieht, so sehr auch jedes einzelne und kleinste Erzeugniß seine Vertheidiger und Freunde finden mag. Daß die Masse des Mittelmäßigen der Verbreitung der wahrhaft guten Literatur hinderlich in den Weg trete und daher auch lähmend auf die gesunde Productivität zurückwirke; daß das Unbedeutende sich breit aufdränge, den Geschmack der Menge verderbe und ihr Urtheil irre führe, dieß wird nicht erst zu beweisen sein. Welches

wird einstens das Schicksal aller der Bücher in unseren Bibliotheken, aller der Zeitschriften, Broschüren, Pamphlete und Tagesblätter sein, welche das Studierzimmer der Gelehrten und die Lesezimmer der Museen überfluthen und in jede Bürgerstube dringen! Wer es verstünde, die richtige Auswahl zu treffen, wie viel Procent der jährlichen Production dürfte er, ein besserer Omar, verbrennen, daß er noch ein Wohlthäter der Menschheit genannt würde!

Muß denn überhaupt alles geschrieben und gedruckt werden, was man für eine neue Wahrheit oder Weisheit ansieht? Es gehört zu den naivsten Vorurtheilen unserer Zeit, daß man sich einbildet, eine ersprießliche öffentliche Wirksamkeit müsse mit literarischer Thätigkeit verbunden sein, und das Talent könne sich nur auf dem Wege der Schriftstellerei volle Geltung verschaffen. Es war vielleicht in den Schulen besser bestellt, als noch nicht jeder Professor Schriftsteller sein mußte; ganz gewiß aber war es um das Staatswesen besser bestellt, als noch nicht die Staatsmänner unter die Schriftsteller giengen oder die Literaten in den Staatsrath berufen wurden; eine glücklichere Zeit war es, wo man Ruhm und glänzenden Namen noch anders als mit der Feder suchte; selbst das eiserne Zeitalter ist immer noch größer als das papierne; es ist in mehr als einem Sinne wahr geworden, daß, was die Herren vom Schwert gut gemacht, durch die Herren von der Feder wieder verdorben worden. — Allein wir sind nun einmal auf einer Culturstufe angelangt, wo der Austausch der Gedanken vorherrschend durch die Presse vermittelt wird, und wo dem Geiste das Hilfsmittel der literarischen Mittheilung am

nächsten liegt für Auswerthung seiner Arbeit und für die Verbreitung von Ideen; und es steht ja nichts im Wege, daß man die sokratische Lehrweise mit schriftlichem Vortrag nach Platons und Aristoteles' Beispiel verbinde.

Da nun doch die Literatur einen so großen Umfang, und die Presse eine so hohe Bedeutung für unser ganzes öffentliches Leben und für jede Seite unsrer geistigen und sittlichen Bildung gewonnen hat, so können wir der oben erwähnten Einrede gegen eine exclusive Berechtigung weniger Berufenen zur Schriftstellerei eine beachtenswerthe Seite nicht absprechen. Die Literatur wird der menschlichen Gesellschaft ihre besten Dienste leisten, wenn sie sich möglichst frei bewegen kann. Ob eine größere Gefahr für das allgemeine Beste in dem etwaigen Mißbrauch der Freiheit liege, oder in der Fesselung des freien Wortes und Unterdrückung der Presse durch irgendwelchen politischen oder socialen Zwang, soll an dieser Stelle dahingestellt bleiben; es liegt uns unter allen Umständen näher, die Freiheit, die wir für uns beanspruchen, auch Anderen einzuräumen.

Nicht weniger Gewicht scheint uns eine Einwendung von einer zweiten Seite her zu haben. Nicht nur die Sache, sondern am meisten die Schriftsteller selbst müßten darunter leiden, wenn man ihnen eine von andern Berufsständen abgeschlossene Lebensstellung anwiese, eine geistige Adelspartei oder gar eine Kaste aus ihnen machte. Der Schriftsteller „von Profession" würde erst recht den sicheren Boden innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft verlieren und nirgends ein Bürgerrecht gewinnen; ihm fiele bei der Vertheilung der Erde kein Loos zu, und indem man ihn scheinbar emporheben möchte

in die Region der höheren Sphären, würde man ihn thatsächlich erniedrigen, und mit ihm die Literatur selbst. Denn die höchste intellectuelle Anspannung des menschlichen Geistes erträgt den Zwang, die Regelmäßigkeit und den abgemessenen Pulsschlag des Handwerks oder der Profession nicht; Werkstattarbeit wird immer tiefer stehen als freies Kunstgebilde. Den Schriftsteller zum Zunftgenossen stempeln, heißt ihn erniedrigen, sein Schaffen hemmen, die Literatur auf ein tieferes Niveau herabdrücken. Die Probe davon liegt ja zu Tage, wo Kunst oder literarische Thätigkeit zur gewöhnlichen Tagesarbeit, zur nothgedrungenen, wird. Wenn wir von einigen besonders auserwählten und vorgezogenen Geistern absehen, wie Wenigen wird der Dienst der Musen überhaupt zum Lebensglück! Und gar wenn dieser Dienst ein ausschließlicher, durch besonderes Menschenschicksal aufgenöthigter und unabweisbarer wäre! Wie wenig zu glücklicher Harmonie entwickeln sich so viele Künstlernaturen und Künstlercharaktere! Oft scheint es, daß man aufhören müsse, ein normal denkender und normal lebender Mensch zu sein, um wirklich die Inspirationen des Genius zu erfahren oder das Walten jenes Dämonion zu vermehren, von welchem ein Sokrates seine Lebensführung erhielt und von welchem der Dichter jubelte: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo! Manchem, so scheint es, ist der Götterfunke zur verzehrenden Flamme geworden, die das Glück und die Freude seines Lebens versengt hat. Welche traurigen Schicksale müssen vorausgehen und einen berühmten Schriftsteller zum interessanten Manne machen, bis man ihm — aus Mitleid — eine Subvention votirt und — nach dem

Tode — ein Denkmal setzt. Wahrlich die Götter des Parnasses behandeln ihre Lieblinge hienieden herb und grausam; die einstens so fröhlich angefangen, enden gar traurig, und die so vielen ihrer Mitmenschen frohe Stunden bereitet, behalten für sich die Schwermuth, Verlassenheit und Verzweiflung. Unter allen Umständen sind sie nicht zu beneiden, die mit der Feder ihr Brod verdienen müssen. Pegasus im Joche!

Diesen Einwendungen, so lebhaft und eindringlich sie ausgesprochen werden mögen, wird leicht zu begegnen sein, wenn wir uns nur einmal recht verstehen. Man soll uns nur nicht einen falschen Begriff vom Berufe zur Mitarbeit in der literarischen Welt unterstellen.

Schriftstellerei ist uns nicht Sache der Zunft und des Handwerks, sondern sie soll eine der freien Künste sein, und unter ihnen die mächtigste, wirkungsvollste, die reichste an hohen Aufgaben und an Verantwortlichkeit. Der Beruf, von dem wir reden, ist ein geheimnißvolles, in der Hand Gottes gelegenes Verfügen über die Einzelnen zum Wohle des Ganzen, entsprechend den individuellen Anlagen und Kräften, so daß der Mensch, der seinen Beruf zum Wohle der Menschheit erfüllt, damit am sichersten auch sein eigenes Ziel und Lebensglück erreicht. Die Art und Weise nun, wie in der von Gott gewollten Ordnung der Dinge jene Dispositionen getroffen werden, wornach Jedem ein bestimmter Platz in dem Getriebe des allgemeinen Menschenlebens angewiesen wird, ist verschieden je nach den Funktionen, für welche die Berufung ergeht.

Anders wird der Bauernsohn zur bäuerlichen Arbeit berufen, anders ergeht der Beruf für den Beamtenstand, für das Lehramt, anders wieder für das Priesterthum und anders für das Kloster. Je höher die Berufsaufgabe oder die zugetheilte sociale Funktion, desto weniger ist die Berufung an Naturnothwendigkeiten, an den Zwang des Geblüts und der Abstammung oder an den socialen Zwang der Zunft, der Kaste oder Sippschaft geknüpft, um so mehr tritt vielmehr die eigene Wahl und Selbstbestimmung in ihr Recht; und dennoch redet man gerade bei den höheren Aufgaben viel mehr und richtiger von einem „Berufe", als bei den niedrigeren oder gewöhnlichen und selbstverständlichen Diensten, die man nach dem Gang der Dinge in der Welt versieht. Es hat viel mehr Sinn, wenn man von einem Beruf zum Gelehrten oder Künstler oder Politiker redet, als von einem Beruf zum Lohnarbeiter oder zum Sklaven [1]); und gerade da, wo man den höchsten Grad von freier Selbstbestimmung für die Entscheidung über die Lebensstellung fordert, bei der Entscheidung für den geistlichen oder Ordensstand, redet man erst recht von einem besonderen göttlichen Berufe, der mit der Macht einer moralischen Nöthigung an den Geist ergeht, dessen Aengsten und Bedenken überwindet und eine Bürgschaft für die Befähigung zu hohen Arbeiten enthält.

D e r B e r u f e n t h ä l t i n s i c h e i n e i n n e r e

1) Auch I. Kor. 7, 21 ff. will nicht besagen, daß Jemand zur Sklaverei berufen oder durch göttlichen Willen bestimmt worden; berufen wird vielmehr der Sklave, trotz seines Sklavenstandes, zum Reiche Gottes, und der Wille Gottes ist, daß wir nicht Sklaven von Menschen werden.

Nothwendigkeit bei dem höchsten Grade der freien Selbstbestimmung. Das ist uns zunächst eine Art von Mysterium. Aber Eines ist allgemein anerkannt. Sagt man von einem Priester oder einem Künstler, er sei dieß ohne Beruf geworden, so drückt man damit einen schweren — sittlichen — Vorwurf gegen ihn aus und spricht ihm sozusagen die Existenz ab. Wenn also der Begriff der freien Standeswahl und der freien Kunst, und der Begriff des Berufs einander nicht ausschließen, sondern einander vielmehr zu fordern scheinen, so bewegen wir uns auch in keinem Widerspruch, wenn wir Schriftstellerei nicht als Sache der Zunft oder der Kaste, und doch als Sache des Berufes bezeichnen. Gerade weil man Dichter, Maler, Musiker u. s. w. nicht auf jenen Wegen wird, auf welchen man Bauer, Hirte, Knecht oder Magd wird, muß sich, wer in die Reihen der freien Kunst eintreten will, darüber Rechenschaft geben können, von welchen Motiven er sich in der Wahl seiner Lebensaufgabe oder eines gewissen Arbeitsfeldes bestimmen ließ.

Daß wir uns einer Erschleichung des Resultats schuldig gemacht, indem wir den Schriftsteller ohne Weiteres neben den Priester oder Künstler oder Gelehrten gestellt, hierüber fürchten wir einen Vorwurf nicht. Nur wäre vielleicht noch einem weiteren Mißverständnisse vorzubeugen. Man könnte eine kleinliche Pedanterie darin finden, wenn man ein bestimmtes Arbeitsfeld oder Kunstgebiet abgrenzen will, außerhalb dessen man nur von unberufener Arbeit reden müßte. Man müßte, so hören wir uns einwenden, neben dem Künstler vom Fach auch dem Dilettanten sein Recht einräumen. Es beschäftigt

sich mancher mit Kunst, ohne Künstler zu sein, und er steht doch in seinem Rechte. Man verdankt den Dilettanten fast mehr Kunstgenüsse, als den Künstlern von Gottesgnaden; man muß ja nicht gerade Tonkünstler sein, um ein Lied schön zu singen, und vielleicht sind viele schöne Liederweisen auf Erfinder von zweifelhaftem Künstlerberuf zurückzuführen. Der Sinn und der Geschmack für künstlerische Gestaltung und folglich auch das Recht dazu scheint viel zu allgemein ausgebreitet zu sein, als daß man zwischen den Kunstverständigen, dem Kunstliebhaber und dem Künstler diktatorisch eine Grenzlinie ziehen könnte. Ebenso wird man nun auch nicht gerade Schriftsteller vom Fach sein müssen, um einen Zeitungsartikel oder eine Denkschrift zu verfassen; vielleicht wird auch hier von Dilettanten mehr geleistet für eine gesunde Entwicklung der Literatur, als von Berufenen, denen von amts- und obrigeitswegen die Verwaltung der geistigen Güter der Gesellschaft anvertraut ist. Man sollte darum nicht sagen: nur wer berufen ist, der kann schreiben, sondern wer es kann, der ist berufen.

Wir lassen uns durch diese Unterscheidung zwischen dem Fachmann und dem Dilettanten in unserer Beweisführung nicht stören. Vielmehr dehnen wir die Analogie noch weiter aus. Niemand nimmt Anstoß daran, daß man einen speziellen Beruf für die apostolische und priesterliche Thätigkeit, für den Waffendienst, für den Gelehrten voraussetzt, ohne zu leugnen, daß auch ein Laie priesterlicher wirken könne als ein Priester, ein Civilist tapferer als ein Berufssoldat und ein Ungelehrter weiser sein könne als ein Schulgelehrter. Einer gewissen Klasse von Logikern gegenüber könnten wir uns aus der

Verlegenheit, die wir uns selbst bereitet, mit dem Hinweis darauf retten, daß ja keine Regel ohne Ausnahme sei. Aber wir brauchen diesen — in allen Fällen logisch bedenklichen — Nothbehelf nicht. Wir lassen keine Ausnahmen gelten.

Dagegen macht es logisch einen Unterschied aus, ob man bei Betrachtung einer großen Erscheinung — sei es im kosmischen oder im geistig-sittlichen Leben — mehr das Große und Allgemeine ins Auge fasse und die groß geschriebene Schrift der Sprache des Universums lese, oder ob man von der Untersuchung des Einzelnen und Kleinen mit seinen unendlichen Varietäten ausgehe oder gar dabei stehen bleibe. Ob wir bei Beurtheilung eines Phänomens von weltumfassender Bedeutung richtiger vorgehen, wenn wir vom Großen auf das Kleine, oder wenn wir vom Kleinen auf das Große schließen, dieß hängt vielleicht je von der eigenthümlichen Natur des Gegenstandes ab; in unserer Discussion nehmen wir wenigstens das Recht in Anspruch, den ersteren Weg einzuschlagen. Legt es sich uns aus guten Gründen bei der Werthschätzung der literarischen Thätigkeit im Ganzen nahe, einen Beruf für dieselbe zu statuiren, so brauchen wir uns in unserer Ueberzeugung nicht dadurch beirren zu lassen, daß manche Einzelerscheinungen im Kleinen sich in den Begriff einer Berufsarbeit nicht fügen wollen. Auch die Betheiligung an der Presse im kleineren Maßstab, auch in der Form des bloßen Dilettantismus, ist uns entweder eine berufene oder eine unberufene.

Betrachten wir also das Leben nach den Beispielen von größeren Dimensionen, bei welchen deßhalb die Charakterzüge auch kräftiger und greifbarer heraustreten, so kann uns nicht entgehen, daß das Eintreten in ein

Arbeitsgebiet, wie wir es hier im Auge haben, ein Hinaustreten aus den engen Grenzen einer einfacheren und niedrigeren Lebensstellung bedeutet; es ist ein Schritt in die Höhe, in eine exponirte Stellung, ein Wagniß, das nicht selten den Schein der Vermessenheit oder Arroganz annimmt, und vor welchem der weise Siracide zu warnen scheint: „Was über dir ist, darnach sollst du nichst streben, und was über deine Kräfte ist, sollst du nicht untersuchen" (Ekkli. 3, 22). Je höher das Gebiet liegt, in welchem Jemand seine Lebensaufgabe sucht, deslo mehr ist gewagt, wenn er seinen Beruf verfehlt|, desto nothwendiger also die keusche Scheu, ehe man den entscheidenden Schritt thut.

Was gibt nun den Muth, den innern Antrieb und die endliche Entscheidung zu solchem Wagniß? Der Reiz, der in der Sache liegt und der von außen auf den Geist einwirkt, reicht als Erklärungsursache allein nicht aus; noch weniger die Zufälligkeiten, welche mit der Sache verbunden sind, wie Ehrenstellung, glänzende Aussichten. Wahrlich dem Ehrgeiz stehen ganz andere Mittel der Befriedigung zu Gebot! Die Entscheidung liegt vielmehr im tiefsten Inneren, im Bewußtsein des Könnens, das aber getragen ist von der Empfindung des Sollens. Das erstere mag aus mir selbst kommen, das andere aber kommt aus einem anderen Ursprung, aus jenem Urgrund, in welchem die Schicksale der Menschen von Gottes Hand beschlossen sind und durch die entgiltige freie Entschließung des Einzelnen entsiegelt werden.

Damit scheint es nun fast, daß unsere Erörterung auf ein nur sehr allgemeines und unbestimmtes Ergebniß hinausführe. Aber nicht allgemein und unbestimmt, sondern nur tief und geheimnißvoll wird uns bei dieser

Betrachtung der Beruf des Schriftstellers. Er unterscheidet sich in seiner Manifestation von anderen Berufsarten und entzieht sich den vulgären Kriterien über Standeswahl, und daher wird es hier schwerer als in anderen Dingen, zu einer vollen Ueberzeugung vom inneren Beruf zu gelangen; Täuschungen sind vielleicht häufiger. Die Usurpation, vermittelst deren Einer sich unberufen eindrängt, ist ebensowenig ein Beweis für die Entbehrlichkeit eines Berufs, als umgekehrt der Mißbrauch der Gaben und Kräfte von Seiten eines hochangelegten Geistes ein Beweis gegen den Beruf ist.

Es würde nun aber unsre ganze Beweisführung in der Luft hängen, wenn wir nicht auch im Stande wären, bestimmte Kennzeichen des Berufs zur schriftstellerischen Thätigkeit aufzustellen; und hierin dürfte wohl die größte Schwierigkeit liegen. Wir erwiedern hierauf: Nach denjenigen Seiten hin, welche der Schriftstellerberuf mit andern hohen und edlen Berufsarten gemein hat, hat er mit dieser auch die Kriterien des Berufs gemein. So wie er sich aber von ihnen durch seinen besonderen Charakter unterscheidet, muß es für ihn auch besondere Kriterien geben; und sie zu ermitteln wird die Aufgabe eines eigenen Abschnittes sein.

Es wird ja thatsächlich oft genug über Beruf oder Nichtberuf eines Schriftstellers abgesprochen. Was wir in dieser unserer Abhandlung im Allgemeinen nachzuweisen suchten, das spricht die literarische Kritik in ihren Einzelurtheilen aus. Ob sie ein Recht dazu hat und ob die Kritik selbst vor der Kritik bestehen könne, das soll Gegenstand der folgenden Untersuchung werden.

(Fortsetzung folgt.)

2.

Die Katechumenatsclassen des christlichen Alterthums.

Von Prof. Dr. Funk.

Es ist die vorherschende Ansicht der Kirchenhistoriker, Archäologen und Liturgiker, daß es in der zweiten Hälfte des christlichen Alterthums oder im vierten und den folgenden Jahrhunderten drei Classen von Katechumenen gegeben und daß die Mitglieder der einzelnen Classen die Namen 1. *ἀκροώμενοι*, audientes, 2. *γόνυ κλίνοντες*, genuflectentes, 3. *φωτιζόμενοι*, competentes oder electi geführt haben. Ich verweise nur auf Ducange [1], Augusti [2], Neander [3], Höfling [4], Hefele [5], Zezschwitz [6].

1) Glossarium s. v. Catechumeni.

2) Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäol. VII (1825), 54.

3) K. G. 3. A. I, 587 f.

4) Das Sacrament der Taufe I (1846), 153.

5) Conciliengeschichte 1. A. I (1855), 402.

6) Der Katechumenat 1863 S. 108 ff. Herzogs Real-Encyklopädie 2. A. VII (1880), 576 ff. Mit Rücksicht auf Kanon 95 des Quinisextum, bezw. Kanon 7 der Synode v. Constantinopel 381 werden durch Z. den beiden ersten Classen außer den Namen *ἀκροώμενοι* und *γόνυ κλίνοντες* auch noch die Namen *χριστιανοί* und *κατηχούμενοι* beigelegt. Mit welchem Recht, werden wir später

Bona [1]) nimmt sogar vier Classen an, indem er aus den zur Bezeichnung der dritten Classe üblichen verschiedenen Namen zwei Classen macht. Ebenso kennt Bingham [2]) vier Classen, indem er den gewöhnlichen drei Classen die ἐξωθούμενοι als vierte oder niedrigste Classe vorausgehen läßt, und er stützt sich für diese Eintheilung auf die Verordnung der Synode von Neocäsarea c. 5, der Katechumene solle, wenn er wiederholt sündige, schließlich ausgestoßen werden (ἐξωθείσθω), indem er annimmt, die bezüglichen Katechumenen seien nicht ganz zu den Heiden verstoßen, sondern nur in den Stand zurückversetzt worden, in dem sie vorher waren, als sie durch die erste Handauflegung Katechumenen geworden seien, in den Stand des Privatunterrichtes, in dem sie sich befunden haben, bevor sie die Erlaubniß erhielten, die Kirche zu betreten.

Die Annahme von vier Classen ist aber entschieden unrichtig. Das ἐξωθείσθω im Kanon 5 von Neocäsarea hat nicht die Bedeutung, die ihm Bingham gab. Das Wort ist im Sinne der Excommunication oder eines gänzlichen Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft zu verstehen, und die ἐξωθούμενοι sind deßwegen unmöglich als eine besondere Classe der Katechumenen zu fassen. Ebenso grundlos ist die Ansicht Bona's. Sie beruht auf einer Verwechslung zwischen Classen und Namen. Die Viertheilung des Katechumenats ist deß-

---

sehen. — Den angeführten Gelehrten könnte auch Martène beigefügt werden, sofern auch er (De antiquis eccles. ritibus. Rotomagi 1700. I, 29) drei Classen annimmt. Nur hat er die Reihenfolge, bezw. Namen: 1. audientes, 2. electi, 3. competentes.

1) Rerum liturg. lib. I c. 16 n. 4.

2) Orig. eccles. X c. 2 § 2.

halb in der Gegenwart, so viel ich sehe, allgemein aufgegeben.

Indessen blieb auch die Dreitheilung nicht unbestritten. Einige Theologen glaubten nur zwei Classen annehmen zu sollen, die catechumeni im engeren Sinne, auch audientes genannt, und die competentes oder electi, und sie legen dementsprechend dem Worte catechumeni eine doppelte Bedeutung bei, eine engere und eine weitere, sofern es einerseits die Katechumenen der ersten Classe und andererseits die Katechumenen überhaupt und mit Einschluß der competentes bezeichnen soll [1]). In der neueren Zeit trat namentlich Mayer [2]) für diese Ansicht ein, und seine Beweisführung ist nach ihrer negativen Seite im ganzen überzeugend. Nach seiner Darlegung konnte so viel als sicher gelten, daß die Dreitheilung auf sehr schwachen Füßen ruht und daß die weitaus größere Wahrscheinlichkeit für das Vorhandensein nur zweier Katechumenatsclassen spricht. Alle Schwierigkeiten wurden aber auch durch ihn noch nicht gelöst, und so begreift es sich, daß der Thesis, die er vertrat, die verdiente Zustimmung nicht zu Theil wurde. Hefele [3]) schenkte zwar der Erklärung Beifall, die er von den einschlägigen Verordnungen der Synoden von Neocäsarea c. 5 und Nicäa c. 14 gab. Ganz vermochte indessen auch er von der früheren Anschauung sich noch nicht loszusagen, wie er namentlich durch die Bemerkung zu verstehen gibt, zur Zeit des Nicänums habe es **noch nicht** mehrere Stufen des Katechumenats gegeben.

---

1) Vgl. **Weiß**, Altkirchliche Pädagogik 1869 S. 100.
2) Geschichte des Katechumenats 1866 S. 47—66.
3) Conc.-Gesch. 2. A. I (1873), 246. 418.

Andere, wie Brück [1]), Hergenröther [2]), und Kraus [3]) beharrten völlig bei der früheren Ansicht.

Die Frage verdient daher aufs neue untersucht zu werden, und indem ich diese Aufgabe übernehme, unterziehe ich vor allem die Dreitheilung einer erneuten Prüfung. Dieselbe gründet sich im wesentlichen auf Kanon 5 der Synode von Neocäsarea, die zwischen der Synode von Ancyra 314 und der Synode von Nicäa 325 abgehalten wurde [4]), und in diesem Kanon kommt insbesondere allein in der gesammten altchristlichen Literatur der Ausdruck *γόνυ κλίνων* zur Bezeichnung eines kirchlichen Standes vor. Was sonst etwa noch zum Beweise für sie herbeigezogen werden kann, hat nur dann eine Bedeutung, wenn die Dreitheilung wirklich auf jenen Kanon gestützt werden kann. Die Untersuchung hat deßhalb mit diesem zu beginnen.

Der Kanon lautet [5]): *Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς τὸ κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ φανῇ ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.* Er befaßt sich, wie sein Wortlaut zeigt, mit der Bestimmung der Buße der sündigenden Katechumenen. Darüber besteht kein Zweifel.

---

1) K.-G. 2. A. S. 101.

2) K.-G. 2. A. I, 175.

3) K.-G. 2. A. S. 106. Protestantischerseits kann als neuester Vertreter der Dreitheilung angeführt werden Herzog, K.-G. I (1876), 210 Anm. 1.

4) Daß sich die drei Classen in den apost. Constitutionen finden, wie Kraus (K.-G. 2. A. S. 106), freilich ohne nähere Bezeichnung der Stelle, behauptet, ist durchaus unrichtig.

5) Ich gebe den Text nach Routh, Reliquiae sacrae ed. II t. IV p. 182. Vgl. die textkritischen Bemerkungen p. 191.

Die Frage ist nur die, wie die sündigenden Katechumenen bestraft wurden. Näherhin fragt sich, wie die *γόνυ κλίνοντες* und *ἀκροώμενοι*, in deren Reihe sie erscheinen, bezw. zur Strafe versetzt werden, zu fassen sind, ob als Stufen des Katechumenates oder als Büßerclassen. Erstere Deutung ist die gewöhnliche, und ihr zufolge wäre der Sinn des Kanons: Wenn ein Katechumene, der die Kirche bereits betreten hat und in der Reihe der Katechumenen steht, sich als Sünder zeigt, so soll er, wenn er unter den Katechumenen in der Classe der Knieenden war, in die Classe der Hörenden versetzt werden und hier verbleiben, falls er nicht mehr sündigt; sündigt er aber auch als Hörender wieder, so soll er ganz ausgestoßen werden.

Die Deutung ist alt. Sie findet sich schon bei den griechischen Kanonisten des zwölften Jahrhunderts, bei Balsamon, Zonaras und Aristenus. Der Hauptsatz des Commentars, den der erstere zu unserem Kanon gibt, möge hier angeführt werden. Er lautet: *Δύο τάξεις τῶν κατηχουμένων εἰσίν· οἱ μὲν γὰρ ἄρτι προσέρχονται καὶ ὡς ἀτελέστεροι μετὰ τὴν ἀκρόασιν τῶν γραφῶν καὶ τῶν θείων εὐαγγελίων εὐθὺς ἐξίασιν· οἱ δὲ ἤδη προσῆλθον καὶ γεγόνασι τελεώτεροι, ὅθεν καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς κατηχουμένοις εὐχὴν ἀναμένοντες τὸ γόνυ κλίνουσιν ἐν ταύτῃ· ὅταν δὲ ἐκφωνηθῇ τὸ Οἱ κατηχούμενοι προέλθετε, τότε ἐξέρχονται καὶ οὗτοι.* Aehnlich lauten die Erklärungen der beiden anderen. Nur gibt Zonaras mit den Worten: *δύο τάξεις ἦσαν τῶν κατ. τὸ παλαιόν*, ausdrücklich zu verstehen, was freilich sonst hinlänglich bekannt ist, daß die Ordnung, von der die Rede ist, zu seiner Zeit nicht mehr bestand, und bezeichnet er die Katechumenen der

höheren Classe, die *τελεώτεροι, πιστοὶ ὄντες.* Aristenus fügt bei, die Vollkommeneren seien mit den Worten: *Οἱ κατηχούμενοι τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ κυρίῳ κλίνατε,* beim Gottesdienst zum Niederknieen aufgefordert worden. Die *γόνυ κλίνοντες* und *ἀκροώμενοι* werden also als Katechumenen gefaßt und zu einander in das Verhältniß von *τελεώτεροι* und *ἀτελέστεροι* gesetzt. Was aber die Zahl der Katechumenatsclassen anlangt, so kennen die Kanonisten offenbar nur zwei, und man [1]) hat mit Unrecht behauptet, sie weichen nicht von denen ab, welche mit Hinzurechnung der *φωτιζόμενοι* oder *βαπτιζόμενοι* drei Stufen des Katechumenats zählen, indem sie die eigentlichen Taufcandidaten nur außer Betracht gelassen hätten, weil sie nicht mehr zu den Katechumenen im engeren Sinne gehörten und weil auch der commentirte Kanon ihrer nicht erwähne. Denn sie sagen ganz allgemein, daß es zwei Classen gebe, bezw. im Alterthum gegeben habe, und wenn uns je noch der Ausdruck selbst im Zweifel lassen könnte, so gibt dagegen die Stellung der Worte volle Klarheit. Die Worte gehen der eigentlichen Erklärung des Kanons voran; sie sind demgemäß für sich zu fassen und ihre Bedeutung darf nicht durch eine Rücksichtnahme auf den Kanon abgeschwächt werden, wenn es auch andererseits als sicher gelten darf, daß ihr Inhalt aus dem Kanon geschöpft ist, m. a. W. daß die Kanonisten für ihre Behauptung keinen anderen Grund hatten als letzteren. Suicer [2]) und Augusti [3])

1) Höfling, das Sacrament der Taufe I, 153.

2) Thesaurus s. v. *κατηχέω* lit. A.

3) Denkwürdigkeiten XI (1830), 49. Er änderte demgemäß seine Ansicht im Laufe der Zeit. Vgl. oben S. 41.

lassen sie ganz richtig nur zwei Katechumenatsclassen annehmen. Nur irrte letzterer, wenn er meinte, die Katechumenen der beiden Classen seien ἀτελέστεροι und und τελεώτεροι genannt worden, da diese Ausdrücke von den Kanonisten offenbar nicht zur Bezeichnung, sondern zur Beschreibung der beiden Stufen gebraucht wurden. Und beide irrten mit vielen Anderen, die in dieser Beziehung mit ihnen übereinstimmen, in der Annahme, die Aussage der angeführten Kanonisten habe in der vorliegenden Frage für uns eine höhere Bedeutung. Denn die Kanonisten stützen sich für ihre Behauptung offenbar nur auf den Kanon 5 von Neocäsarea und die Erklärung, die sie von dieser geben, darf um so eher einer ernstlichen Prüfung unterzogen werden, als ihre Kenntniß von dem Katechumenat nachweisbar eine sehr ungenügende ist. Ihr Verfahren beruht ja überhaupt auf einer falschen Voraussetzung. Sie fassen die in unserem Kanon erwähnten γόνυ κλίνοντες und ἀκροώμενοι ohne weiteres als Katechumenen, während unter denselben zum mindesten ebenso leicht Büßer verstanden werden können, und in diesem Fehler befinden sich mit ihnen zumeist auch die Vertreter der Dreitheilung des Katechumenats, indem sie in jenem Kanon, ohne ihn genauer zu prüfen, Katechumenatsclassen finden. Das Verfahren ist offenbar unzulässig, und schon der Umstand hätte ernste Bedenken gegen dasselbe erregen sollen, daß die Namen ἀκροώμενοι und γόνυ κλίνοντες, audientes und genuflectentes, mit denen nach der fraglichen Deutung des Kanons von Neocäsarea seit dem vierten Jahrhundert zwei Classen von Katechumenen belegt worden sein sollen, in diesem Sinne außer jenem Kanon nirgends mehr in der

Literatur des Alterthums vorkommen (der audiens der Lateiner ist, wie wir später sehen werden, identisch mit catechumenus und bezeichnet also den Katechumenat überhaupt, nicht eine bestimmte Classe in demselben); denn diese Thatsache fällt bei dem verhältnißmäßigen Reichthum an Nachrichten, die wir über den Katechumenat haben, in unserer Frage nicht unbedeutend ins Gewicht. Indessen soll dieses Moment nicht einmal besonders betont werden. Der Kanon selbst verbietet uns bei unbefangener Betrachtung eine derartige Auffassung.

Die Synode will, wie wir gesehen haben, das Bußwesen der Katechumenen regeln. Der fragliche Kanon ist daher ein Bußkanon, und unter diesen Umständen ist es an sich wahrscheinlich, daß die Stationen, in die nach ihm die Katechumenen zur Strafe verwiesen werden, Bußstationen sind. Die Analogie der übrigen Bußkanones spricht ebenso für diese Auffassung wie die Natur der Sache. Denn einerseits konnte man den Fehltritt der Katechumenen — wahrscheinlich handelt es sich um Fleischessünden — doch nicht ungerügt lassen. Auf der anderen Seite aber wäre es zu hart und in Anbetracht der Behandlung, die man in ähnlichen Fällen den Gläubigen angedeihen ließ, ungerecht gewesen, hätte man sie sofort gänzlich aus dem Verband mit der Kirche ausgestoßen. Man konnte also nichts Angemesseneres thun, als sie analog den Gläubigen behandeln und in die Reihe der Büßer stellen. Unter dem Ausdruck *ἀκροώμενος* — von dem *γόνυ κλίνων* sei vorerst noch abgesehen — ist daher offenbar das auch hier zu verstehen, was sonst mit ihm bezeichnet wird, und wenn über seine Bedeutung je noch ein Zweifel bestehen könnte,

so müßte er im Hinblick auf den Kanon 14 von Nicäa schwinden. Dieser Kanon, ein Gegenstück zu dem Kanon 5 von Neocäsarea, lautet: *Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.* Die *ἀκροώμενοι* werden hier in einen derartigen Gegensatz zu den *κατηχούμενοι* gestellt, daß sie nicht leicht als ein Theil von diesen zu fassen sind; denn ihr Antheil am Gottesdienst beschränkt sich auf das Hören, während diese auch am Gebete Theil haben. Zu den bereits angeführten Momenten, welche bei Ermittlung des Sinnes des Wortes *ἀκροώμενος* in Betracht kommen, dem Sprachgebrauch und der allgemeinen Tendenz des Kanons, gesellt sich hier somit noch ein weiteres, die bestimmtere Fassung oder der Context des Kanons, und für die Hörenden der Synode von Nicäa gibt es schlechterdings nur eine Deutung: sie sind Büßer. Wenn dem aber so ist, so ist auch die Frage entschieden, wie der *ἀκροώμενος* der Synode von Neocäsarea zu fassen ist. Nach der Analogie des Kanons 14 von Nicäa und aus den anderen namhaft gemachten Gründen kann unter dem Ausdruck nur eine Büßerclasse verstanden werden.

Indem wir nach Feststellung des Sinnes des Ausdruckes *ἀκροώμενος* zu dem Ausdruck *γόνυ κλίνων* übergehen, ist vor allem zu bemerken, daß, so weit mir nach der mir zu Gebote stehenden Literatur ein Urtheil möglich ist, bezüglich seiner Deutung die Vertreter der Zweitheilung des Katechumenates in der Hauptsache mit den Verfechtern der Dreitheilung übereinstimmen, indem beide Theile die *γόνυ κλίνοντες* für Katechumenen halten, wenn

auch die einen dieselben näherhin mit den Katechumenen überhaupt identificiren, während die anderen in ihnen nur eine bestimmte Classe der Katechumenen erblicken. Letztere Auffassung ist hinlänglich bekannt. Bezüglich der ersteren mögen aber einige Stimmen gehört werden. Martène z. B., der, wie wir gesehen haben, zwar drei Classen zählt, aber insofern doch auf dem Standpunkte der Zweitheilung steht, als seine beiden höheren Classen in Wirklichkeit nur eine bilden, bemerkt: Genuflectentes ... erant catechumeni simpliciter dicti, qui in paenam commissi alicuius peccati verbum Dei genuflexi audire cogebantur [1]), und nach seiner Auffassung hätten näherhin die in der Strafclasse befindlichen Katechumenen und zwar beim Anhören des Wortes Gottes knieen müssen. Mayer [2]) läßt die Katechumenen nicht bei der biblischen Lesung und bei der Predigt, sondern besser beim Gebete knieen. Im übrigen sind dieselben aber auch ihm mit den *γόνυ κλίνοντες* identisch und sie sollen diesen Namen sogar „bekanntlich" geführt haben. Beizufügen ist nur noch, daß er von dem Momente der Strafe absieht und demgemäß die Kniebeugenden mit den Katechumenen schlechthin und nicht bloß den straffälligen identificirt. Die Ansicht verdient jedenfalls, wenn sie gleich selbst schwerlich richtig ist, vor der anderen den Vorzug, und

1) De antiquis eccles. ritibus I (1700), 30. Aehnlich läßt auch Pseudoisidor die Katechumenen beim Anhören des Wortes Gottes knieen, indem er unseren Kanon folgendermaßen übersetzt: Catechumenus, i. e. audiens, qui ingreditur ecclesiam et stat cum catechumenis, si peccare fuerit visus, figens genua audiat verbum, (ut) se abstineat ab illo peccato, quod fecit; quodsi in eo perdurat, abici omnino debet. Cf. Harduin I, 284.

2) Gesch. des Katechumenates. S. 66.

sie wurde auch von Hefele [1]) adoptirt, indem er bei der Uebersetzung des ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων zur Erklärung des Ausdruckes beifügt: Bezeichnung der Katechumenen, weil sie nach der Homilie, während der Diakon über sie betete, knieten. Als die ersten aber, die die Ansicht aufstellten, lassen sich die oben angeführten griechischen Kanonisten betrachten, indem sie die Katechumenen der oberen Classe bei dem Gebete, das ihrer Entlassung voranging, die Kniee beugen lassen. Allerdings führen sie den Namen γόνυ κλίνοντες noch nicht auf diesen Umstand zurück. Ihr Schweigen hat aber in dieser Beziehung nichts zu bedeuten. Die Consequenz ergab sich bei der Auffassung der Kniebeugenden als Katechumenen von selbst, sobald man nur einmal eine Erklärung des Namens versuchte.

Allein die Auffassung selbst unterliegt den größten Bedenken. Vor allem möge hervorgehoben werden, daß der Grund, auf den sich jene Namensableitung stützt, sehr zweifelhafter Natur ist. Die Katechumenen sollen γόνυ κλίνοντες genannt worden sein, weil sie beim Gebete vor der Entlassung aus dem Gottesdienst knieten, und sie sollen allein diesen Namen erhalten haben, während doch die Energumenen und die Büßer bei dem gleichen Gebete die gleiche Haltung beobachteten! Das ist gewiß nicht wahrscheinlich und die Auffassung ist um so eher abzulehnen, als sich der Ausdruck γόνυ κλίνων in der alten Literatur, von unserem Kanon abgesehen, zur Bezeichnung eines kirchlichen Standes nirgends findet. Mayer läßt die Katechumenen zwar „bekanntlich" diesen Namen führen. Er unterließ es aber, Belegstellen für

---

1) Conc.-Gesch. 2. A. I, 246.

den Sprachgebrauch zu sammeln, und wenn er es je versucht hätte, so würde er alsbald die Unmöglichkeit der Aufgabe eingesehen haben.

Indessen möge jene Schwierigkeit nicht weiter betont werden. Aber auch der Kanon selbst erlaubt nicht, in den *γόνυ κλίνοντες* Katechumenen zu erblicken. Denn bei dieser Auffassung würde mit dem *ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων* das *κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς τὸ κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ* und zwar mit anderen Worten wieder aufgenommen. Man braucht den Kanon nur unbefangen ins Auge zu fassen, um sofort die ganze Härte und Unerträglichkeit dieser Construction zu erkennen. Zwischen dem *κατηχούμενος — στήκῃ* und dem *ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων* stehen nur die Worte *οὗτος δὲ φανῇ ἁμαρτάνων*, und bei diesem kleinen Zwischenglied sollte eine Wiederholung des *κατηχούμενος* u. s. w. anzunehmen sein, und dieß, obwohl das *κατηχούμενος* mit allem Nachdruck an die Spitze des Kanons gestellt und in den nachfolgenden Worten noch besonders hervorgehoben ist, daß es sich um eine in den Katechumenat wirklich aufgenommene und in der Reihe der Katechumenen stehende Person handelt? Das wäre eine Tautologie, wie wohl in der gesammten Literatur keine zweite zu finden ist. Die Deutung ist daher unbedingt abzulehnen. Sie ist ganz unerträglich, und da sie gleichwohl die einzige ist, welche die Vertreter der Zweitheilung des Katechumenats bisher zu geben wußten, so begreift es sich, wenn eher die ganze Anschauung abgelehnt als jene Erklärung angenommen wurde.

Die Erklärung ist aber nicht die einzig mögliche. Sie ist nicht einmal die zunächst liegende. Es gibt noch

eine andere, die näher liegt, und es ist nur zu verwundern, daß bis jetzt noch niemand auf sie gekommen ist. Wenn wir auf den Kanon zurückblicken, so machen wir die Wahrnehmung, daß der γόνυ κλίνων und der ἀκροώμενος correspondirende Glieder sind. Das ἐὰν μέν und das ἐὰν δέ lassen darüber keinen Zweifel aufkommen. Daraus folgt, daß beide Ausdrücke Classen derselben Art bezeichnen, und da sich uns der ἀκροώμενος zweifellos als Büßer dargestellt hat, so ergibt sich weiterhin, daß auch der γόνυ κλίνων als solcher zu fassen ist. Der Sinn des Kanons ist demgemäß folgender: Wenn ein Katechumene sich als Sünder zeigt, soll er, wenn er wegen einer Sünde bereits unter die γόνυ κλίνοντες gestellt ist, unter die ἀκροώμενοι versetzt werden; sündigt er aber auch als ἀκροώμενος wieder, so ist er gänzlich auszuschließen; m. a. W.: der sündigende Katechumene ist im ersten Fall unter die γόνυ κλίνοντες und im zweiten unter die ἀκροώμενοι zu versetzen, im dritten ist er gänzlich auszustoßen. Die Deutung unterliegt nur einer geringen Schwierigkeit. Die Synode setzt nach ihr die Verweisung des sündigenden Katechumenen in die Classe der γόνυ κλίνοντες mehr voraus, als sie von ihr redet. Allein die Schwierigkeit ist verschwindend klein gegenüber denjenigen, mit denen alle anderen Deutungen zu kämpfen haben, und sie reducirt sich im wesentlichen auf die Bedeutung einer prägnanten Ausdrucksweise. Ueberdieß zeigt eine genauere Betrachtung der Wortformen, daß sie nicht einmal so groß ist, als sie auf den ersten Anblick scheinen könnte. Die Synode sagt zuerst φανῇ ἁμαρτάνων, später ἁμαρτάνῃ. Der Wechsel in der Form ist nicht bedeutungslos. Das

zweite Mal hat sie es nur mit einem Fall zu thun und daher das Verbum finitum. Das erste Mal hat sie einen doppelten oder zwei Fälle vor Augen, einmal die Sünde, die die Verweisung unter die Kniebeugenden zur Folge hatte, und sodann die Sünde, auf Grund deren die Versetzung unter die Hörer erfolgen soll, und das Participium ist deßwegen hier ebenso treffend angebracht als dort die bestimmte Zeitform.

Die *γόνυ κλίνοντες* der Synode von Neocäsarea sind also gleich den *ἀκροώμενοι* Büßer, nicht Katechumenen, und zwar sind sie offenbar identisch mit der Classe von Büßern, die sonst *ὑποπίπτοντες* heißen. Sowohl die Verwandtschaft der Namen als der Umstand, daß beide Büßerclassen eine Stufe höher stehen als die *ἀκροώμενοι*, weist darauf hin, und der Schluß liegt so nahe, daß er auch schon früher gezogen wurde, als über die Bedeutung des Kanons 5 von Neocäsarea eine falsche Ansicht herrschte. Wir finden ihn z. B. bei Höfling [1]) und Zezschwitz [2]), wenn sie die *γόνυ κλίνοντες* als angebliche Katechumenatsclasse auch den Namen *ὑποπίπτοντες* führen lassen, sowie bei Neander [3]), wenn er umgekehrt den *ὑποπίπτοντες* als der dritten Classe der Büßer den weiteren Namen *γόνυ κλίνοντες* beilegt. Nur beruht der Schluß hier auf der unrichtigen Voraussetzung, das Wort *γόνυ κλίνων* habe in erster Linie oder sogar ausschließlich eine Katechumenatsclasse, nicht aber eine Bußstation bezeichnet.

Erweist sich hienach die Hauptstütze für die Drei-

---

1) Das Sacrament der Taufe I, 150.
2) Der Katechumenat S. 122 f.
3) K.-G. 3. A. I, 588.

theilung des Katechumenates als durchaus hinfällig, so ist dieser Theorie selbst der Boden entzogen. Denn der Kanon 7 der Synode von Constantinopel 381, bezw. Kanon 95 der Quinisexta, in dem er erneuert wurde, kann nur unter der Voraussetzung in Frage kommen, daß die Theorie zuvor schon einen festen Boden hat. Er regelt das Verfahren mit den sich bekehrenden Häretikern und verordnet bezüglich der Eunomianer und einiger anderen Sektirer, daß sie so wie die Heiden aufzunehmen und demgemäß am ersten Tage zu Christen, am zweiten zu Katechumenen zu machen, am dritten zu exorcisiren und endlich nach der erforderlichen längeren Unterweisung zu taufen seien. Der Wortlaut des in Betracht kommenden Theiles ist: *Καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς Χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, εἶτα τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ ἐμφυσᾶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον καὶ εἰς τὰ ὦτα αὐτῶν· καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτοὺς καὶ ποιοῦμεν αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν, καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.* Zezschwitz [1]) will in ihm die drei Katechumenatsclassen wieder finden, indem er meint, unter den Christen seien die Hörenden, unter den Katechumenen die Kniebeugenden, unter den Exorcisirten die *φωτιζόμενοι* zu verstehen. Allein offenbar mit Unrecht. Die Stelle besagt nur, daß die Aufnahme in den Katechumenat in einem dreitägigen Ritus erfolgte, und daß es sich so verhält, zeigt namentlich das *καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτούς*, indem es klar andeutet, daß das im Vorausgehenden Bemerkte nur die Bedeutung eines Auf-

1) Der Katechumenat S. 116.

nahmeceremoniels hat. Indessen beruht diese Erkenntniß nicht bloß auf jenen Worten. Es geht auch aus anderen Gründen nicht an, in jener Stelle eine Dreitheilung des Katechumenates finden zu wollen. Denn sonst müßten wir annehmen, die Katechumenen seien schon nach zwei Tagen in den Stand der φωτιζόμενοι vorgerückt, und wenn man dieses mit Zezschwitz je deßwegen für wahrscheinlich halten wollte, weil die Häretiker durch ihr früheres Verhältniß zur göttlichen Wahrheit als besser vorbereitet erscheinen konnten als gewöhnliche Heidenproselyten, obwohl es nach der ausdrücklichen Bemerkung, die Aufnahme erfolge hier wie bei den Heiden, nichts weniger als wahrscheinlich ist, so erhebt sich eine weitere Schwierigkeit. Wie die Schlußworte des Kanons zeigen, dauert der Katechumenat ja thatsächlich längere Zeit, und die Katechumenen würden also fast die ganze Zeit der Vorbereitung in der Classe der φωτιζόμενοι, dagegen in der Classe oder, wenn man will, in den Classen, in welchen nach der Regel der Aufenthalt am längsten währte, nur zwei Tage zugebracht haben. Läßt sich eine solche Verkehrung der gewöhnlichen Ordnung annehmen? Endlich kommen noch sprachliche Bedenken. Ist es glaublich, daß man die Mitglieder der ersten Katechumenatsclasse Christen nannte? Ich denke nicht. Wohl kann man sich vorstellen, daß die Katechumenen im ganzen und allgemeinen Christen genannt wurden, da sie, wenn sie auch noch nicht Christen im eigentlichen Sinne waren, immerhin bereits in dem Verbande der christlichen Kirche standen, und so erklärt sich der bezügliche Ausdruck in unserem Kanon. Aehnlich läßt auch

Sulpicius Severus [1]) Heiden an Martin von Tours die Bitte richten, ut eos faceret C h r i s t i a n o s, und erzählt er die Gewährung der Bitte mit den Worten: nec cunctatus . . cunctos imposita universis manu c a t e c h u m e n o s fecit. Daß dagegen einem bestimmten Theil der Katechumenen der Name Christen beigelegt worden sei, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit. Aehnliche Bedenken erheben sich gegen die anderen Worte, namentlich gegen das *ἐξορκίζειν* als Ausdruck zur Bezeichnung der *φωτιζόμενοι*. Ich glaube sie aber nicht weiter hervorheben zu sollen, da schon das Bisherige genügt, um die fragliche Auffassung als völlig unbegründet erscheinen zu lassen.

Indessen hat nicht bloß Zezschwitz den Kanon mißverstanden. Auch Mayer [2]) ist im Unrecht, wenn er meint, die in Frage stehenden Häretiker werden in ihm nicht als Katechumenen, sondern als Büßer behandelt, weil ihnen „nur das *ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν* gestattet und dieses das Charakteristikum der audientes sei." Denn das *ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν* ist auch den Katechumenen eigen, und hier ist an diese ganz sicher zu denken, da sie zweimal ganz ausdrücklich genannt werden und andererseits nirgends gesagt ist, daß es sich n u r um das Hören der Schrift handle. Die Lateransynode 487 c. 6 kann nicht als Stütze für jene Auffassung angeführt werden. Sie verweist allerdings die Katechumenen, die sich von Häretikern taufen lassen, auf drei Jahre unter die audientes [3]). Allein bei ihr handelt

1) Dialog. II. c. 6 ed. Halm p. 185.
2) Gesch. des Katechumenates S. 55.
3) Die Kanones der Synode sind eine Erneuerung der Ver-

es sich eben um ein Vergehen der Katechumenen, während der Kanon 7 der zweiten allgemeinen Synode es mit der Aufnahme der Häretiker in die Kirche zu thun hat. Dort wird demgemäß der Ausdruck audiens an sich ebenso mit Recht von den Büßern verstanden, als hier eine derartige Deutung fehlerhaft wäre.

Wir könnten damit diese Beweisführung schließen. Wir haben nun die Hauptstützen für die Dreitheilung des Katechumenates kennen gelernt, und da sich dieselben als durchaus morsch erwiesen, so ist nicht zu erwarten, daß die Nebenstützen die Theorie zu halten vermögen werden. Im Interesse der Vollständigkeit sollen indessen auch noch diese einer Prüfung unterzogen werden.

Die Mitglieder der vermeintlichen ersten Classe der Katechumenen heißen *ἀκροώμενοι*, audientes, und man glaubte diesen Namen auch noch außerhalb des Kanons 5 von Neocäsarea zu finden. Für die Mitglieder der zweiten Classe, die *γόνυ κλίνοντες*, will man sogar noch weitere Namen kennen, die Namen *εὐχόμενοι* und *συναιτοῦντες* [1]). Die Namen, könnte man sagen, sind ein Beweis für das Vorhandensein der Sache. Der Schluß ist unanfechtbar. Aber um so schwächer ist die Prämisse, da die fraglichen Ausdrücke in der altchristlichen Literatur entweder gar nicht vorkommen oder, wenn dieses der Fall ist, nicht die ihnen zugeschriebene Bedeutung haben.

Was vor allem die Namen *εὐχόμενοι* und *συναιτοῦντες* anlangt, so wird schwerlich jemand im Stande

---

ordnungen des Papstes Felix III in Ep. 9 bei Harduin II, 832 sqq.

1) Höfling, das Sacrament der Taufe I, 150. Zezschwitz, der Katechumenat S. 122.

sein, sie bis ins Alterthum zurückzuverfolgen. Sie sind, so viel ich sehe, erst jüngeren Ursprunges und sie wurden von Späteren mit Rücksicht auf die bekannte falsche Auffassung der Kniebeugenden und ihre liturgische Stellung geschöpft. Die Namen sind somit weit entfernt, das Vorhandensein der Katechumenatsclasse der γόνυ κλίνοντες zu bestätigen. Sie sind vielmehr ein Beweis für die Willkür, mit der man in dieser Angelegenheit zu Werke gegangen ist, indem man für eine Sache, die gar nicht existirte, eine ganze Reihe von Namen schuf.

Mit den Namen ἀκροώμενος und audiens steht es in dieser Beziehung allerdings anders. Dieselben kommen in der altchristlichen Literatur ziemlich häufig vor, und zwar handelt es sich, was übrigens, da es sich von selbst versteht, kaum beizusetzen ist, um Stellen abgesehen von denjenigen, die das Bußwesen betreffen. Aber sie bedeuten nicht eine besondere Katechumenatsclasse. Tertullian, um mit den Lateinern zu beginnen, gebraucht den Ausdruck audiens in der Schrift De poenit. c. 6 dreimal, bezw. viermal, wenn wir die Form auditores dazu rechnen. Er spricht von auditorum tirocinia, von audientis und audientium intinctio, und wirft die Frage auf: An alius est intinctis Christus, alius audientibus? Ebenso bedienen sich Cyprian und der Verfasser der Schrift De rebaptismate des Wortes, jener, wenn er (Ep. 18 c. 2 ed. Hartel p. 524) seinen Geistlichen die Weisung gibt, den audientes in Lebensgefahr die göttliche Gnade nicht zu verweigern, oder wenn er (Ep. 29 p. 548) von einem doctor audientium spricht; dieser, wenn er bemerkt (c. 14): in verbum audientibus martyribus impune aquae baptisma deest, oder wenn er

von einem verbum audiens an fidelis (c. 11) oder einem haereticus vel audiens aut audire incipiens (c. 12) spricht. Aber der Zusammenhang, namentlich die Gegenüberstellung von intinctus und audiens, sowie von audiens und fidelis, zeigt mit aller Bestimmtheit, daß die audientes bei den Lateinern nicht eine besondere Classe von Katechumenen, sondern die Katechumenen überhaupt sind. Zwei Väter bezeugen überdieß mit ausdrücklichen Worten, daß die beiden Ausdrücke synonyme Bedeutung hatten. Augustin wendet sich in Serm. 132 c. 1 neben den baptizati et fideles an solche, qui adhuc catechumeni vel audientes vocantur. Isidor von Sevilla schreibt De eccles. off. I c. 20: Is, cui per sacerdotem primum Deus loquitur, catechumenus i. e. audiens nominatur. Der audiens ist also identisch mit catechumenus, und daß die Lateiner den Katechumenen auch jenen Namen beilegten, ist in den sprachlichen Verhältnissen begründet. Da für sie catechumenus ein Fremdwort war, so brauchten sie jenen Ausdruck, sobald sie die Sache mit einem eigenen Worte bezeichnen wollten.

Gehen wir zu der griechischen Literatur über, so kommt vor allem die clementinische Liturgie in Betracht, in der der Diakon an zwei Stellen ausruft: *Μήτις τῶν ἀκροωμένων.* Allein sind damit die Katechumenen oder gar die Katechumenen einer bestimmten Classe gemeint? Kein unbefangener Kritiker wird das behaupten. An der einen Stelle (Constit. apost. VIII c. 5) sind unter den *ἀκροώμενοι* vielmehr ganz entschieden diejenigen und alle diejenigen zu verstehen, die dem didaktischen Theil des Gottesdienstes und nur ihm anwohnen durften, demgemäß, wie die nachfolgende

Aufzählung zeigt, sowohl die Katechumenen als auch die Energumenen, Taufcandidaten und Büßer. An der zweiten Stelle (ib. VIII c. 12) tritt das Verhältniß zwar nicht so klar hervor, indem die „Hörenden" zwischen den Katechumenen und den Un- und Irrgläubigen genannt werden. Indessen kann auch hier kein ernstlicher Zweifel bestehen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die „Hörenden" mit den Katechumenen identisch sein oder eine besondere Classe derselben bilden sollten. Denn in dem einen Fall läge eine leere Tautologie vor; im anderen würde nach dem Ganzen in überflüssiger Weise noch ein Theil besonders erwähnt, und das Eine ist hier so wenig als das Andere anzunehmen. Auf der anderen Seite aber gewinnt die Stelle einen guten Sinn, wenn wir die „Hörenden" ebenso deuten wie oben, und die Analogie der ersten Stelle nöthigt uns geradezu zu dieser Auffassung. Der *ἀκροώμενος* in der Clementinischen Liturgie ist also nicht einmal etwa ein verschiedener Ausdruck zur Bezeichnung der Katechumenen. Das Wort begreift zwar die Katechumenen in sich. Aber im ganzen ist sein Begriff viel weiter.

Aehnlich verhält es sich mit den einschlägigen Stellen bei den Alexandrinern. Die *ἀκροαταί*, die Origenes Contra Cels. III c. 51 und In Jerem. hom. V c. 13 (ed. De la Rue I, 481; III, 157) erwähnt, sind gar keine Katechumenen und noch weniger Katechumenen einer besonderen Classe. An der einen Stelle sind sie vielmehr solche, welche zwar in die Kirche eintreten wollten, aber in den kirchlichen Verband, zunächst in den Katechumenat, noch nicht aufgenommen waren. An der anderen Stelle sind sie Zuhörer eines christlichen

Redners überhaupt; der Ausdruck umfaßt somit sowohl die Gläubigen als die Katechumenen. Die Sache steht schon nach dem Zusammenhang außer Zweifel. An anderen Orten wird der Begriff der „Hörenden" überdieß mit ausdrücklichen Worten klar gestellt. In Jerem. hom. XVIII c. 8 lesen wir: *Καὶ τῶν ἀκουόντων ταῦτα, εἴτε κατηχουμένων καταλιπόντων τὸν ἐθνικὸν βίον, εἴτε πιστῶν ἤδη προκεκοφότων κτλ.*, in Num. hom. III c. 1: Haec . . diximus propter nonnullos eorum, qui ad audiendum nec simplici nec fideli mente conveniunt; de quibusdam dico catechumenis, quibus fortasse nonnulli etiam eorum, qui iam baptismum consecuti sunt, sociantur [1]). Etwas anders steht es mit den *ἐπαΐοντες*, von denen Clemens v. A. Strom. VI c. 11 § 89 p. 785 spricht. Das Wort bezieht sich nur auf die Katechumenen, von denen an der Stelle die Rede ist. Aber für einen Classenunterschied unter den Katechumenen beweist auch diese Stelle nichts. Das Wort ist gleich dem lateinischen audiens nur ein anderer Ausdruck zur Bezeichnung der Katechumenen.

Die Worte *ἀκροώμενοι* und *γόνυ κλίνοντες* sind nach dem Angeführten als Namen zur Bezeichnung von Katechumenatsclassen unbedingt zu streichen, die Dreitheilung des Katechumenates demgemäß als unrichtig aufzugeben.

Indessen ist auch die Zweitheilung: *κατηχούμενοι, φωτιζόμενοι*, catechumeni, competentes, nicht haltbar. Insofern mag sie zwar behauptet werden, als die Nichtgetauften überhaupt und somit auch die Competenten im Gegensatz zu den Getauften oder „Gläubi-

1) Vgl. Mayer a. a. O. S. 31.

gen“ in einem gewissen Sinne als Katechumenen sich bezeichnen und demgemäß als eine besondere Classe der letzteren sich betrachten lassen. Auf der anderen Seite aber unterliegt die Classification erheblichen Schwierigkeiten. Sie ist schon sprachlich bedenklich; denn sie setzt voraus, daß das Wort catechumenus bald zur Bezeichnung aller Katechumenen, bald zur Benennung eines bloßen Theiles derselben gebraucht worden sei, eine Annahme, die gewiß wenig wahrscheinlich ist. Der Grund ist allerdings für sich noch nicht entscheidend. Aber er steht auch nicht allein. Denn es läßt sich positiv nachweisen, daß das christliche Alterthum den fraglichen Sprachgebrauch wirklich nicht kannte, indem es die Competenten gar nicht mehr als Katechumenen betrachtete. Drei Kirchenväter, die freilich, so viel ich sehe, bisher gar nicht oder nur sehr ungenügend in Betracht gezogen wurden, legen dafür das bestimmteste Zeugniß ab.

Der eine ist der hl. Cyrill von Jerusalem. Bekanntlich sind die Katechesen erhalten, die derselbe vor den Taufcandidaten in Jerusalem gehalten hat. Ihre Zahl ist, die Prokatechese nicht gerechnet, 23, und die ersten 18, gehalten in der Quadrages, waren an die φωτιζόμενοι oder die eigentlichen Taufcandidaten, die weiteren 5, mystagogische genannt und in der Osterwoche gehalten, an die Neugetauften gerichtet. Das Verhältniß der Taufcandidaten wird hier zwar nicht ex professo besprochen. Auf der anderen Seite konnte es aber auch doch nicht ganz unberührt bleiben, und in der That gibt der Kirchenvater, wenn auch nur in gelegenheitlichen Bemerkungen so bestimmten Aufschluß über

dasselbe, daß zu verwundern ist, daß seine Aussprüche bisher wenig in Betracht gezogen wurden [1]). Er stellt nämlich seine Zuhörer den Katechumenen wiederholt als einen verschiedenen kirchlichen Stand gegenüber. Procatech. c. 6 fordert er sie auf, zu bedenken, welche Gnade Gott ihnen gegeben habe; Katechumenen seien sie genannt worden, da sie von außen her angesprochen wurden, die Hoffnung hörend und sie nicht verstehend u. s. w. *Κατηχούμενος ἐλέγου*, sind seine eigenen Worte, *ἔξωθεν περιηχούμενς· ἀκούων ἐλπίδα, καὶ μὴ εἰδὼς κτλ.* Procatech. c. 12 (und ähnlich Catech. V c. 12) ermahnt er die Zuhörer, den Katechumenen nicht kund zu thun, was sie in diesen Vorträgen hören. Dabei bezeichnet er den Katechumenen als *τὸν ἔξω*, der diese Lehre nicht zu verstehen im Stande sei, während vom Taufcandidaten gesagt wird, er stehe *ἐν μεθορίῳ*. Er erinnert ferner die Zuhörer, um ihnen die Pflicht der Verschwiegenheit recht eindringlich zum Bewußtsein zu bringen, daß die Geheimnisse auch ihnen nicht geoffenbart wurden, als sie noch Katechumenen waren, und zugleich bemerkt er, daß sie, sobald sie die Geheimnisse kennen gelernt haben, sofort auch einsehen werden, wie unwürdig die Katechumenen seien, sie zu erfahren. In dem Proslogium der Prokatechese endlich wird ganz im Einklang mit dem Bisherigen durch einen Librarius (oder von wem sonst dieser Satz herrührt)

1) In der neuesten einschlägigen Schrift (Rochat, Le catéchuménat au IVme siècle d'après les catéchèses de St. Cyrille de Jérusalem 1875) werden die Katechesen Cyrill's unter diesem Gesichtspunkte gar keiner Prüfung unterzogen. Der Verfasser geht vielmehr (S. 40) einfach von der Dreitheilung des Katechumenates als feststehendem Axiom aus.

die Bemerkung gemacht, diese für die *φωτιζόμενοι* bestimmten Katechesen dürfen nur die Taufcandidaten und die bereits Getauften lesen, nicht aber die Katechumenen und andere Leute, die noch nicht Christen seien. Die *φωτιζόμενοι* werden also in der Prokatechese von Cyrill so bestimmt und so scharf von den Katechumenen unterschieden, daß kaum anzunehmen ist, jene haben eine Classe von diesen gebildet, und wenn nach den angeführten Stellen je noch ein Zweifel über den Sachverhalt bestehen sollte, so würde derselbe durch folgende Stellen vollends gehoben. Catech. V c. 1 weist der Kirchenvater die Zuhörer auf die große Würde hin, die der Herr ihnen verliehen habe, da sie aus dem Stande der Katechumenen in den der Gläubigen versetzt worden seien (*ἀπὸ τοῦ κατηχουμένων τάγματος εἰς τὸ τῶν πιστῶν μετατιθεμένοις*), und ähnlich spricht er Catech. VI c. 29 von einem Austritt aus der Classe der Katechumenen (*σοὶ τῷ ἐκ κατηχουμένων μεταβαλλομένῳ*). Catech. I c. 4 endlich bemerkt er dem Taufcandidaten, er erhalte einen neuen Namen, den er früher nicht gehabt habe; bisher sei er Katechumene gewesen, von nun aber werde er Gläubiger heißen.

Die Sache kann nach diesen Aussprüchen nicht zweifelhaft sein. Der Kirchenvater stellt einerseits die Taufcandidaten in einer Weise den Katechumenen gegenüber, daß man leicht sieht, daß jene nicht als Katechumenen oder als eine besondere Classe der Katechumenen angesehen wurden. Andererseits sagt er mit ausdrücklichen Worten, die Taufcandidaten haben den Stand der Kachumenen verlassen, und zweimal nennt er zugleich den Stand, in den sie eingetreten sind, den Stand der Gläu-

digen. Letzterem waren sie zwar noch nicht im vollen Sinne des Wortes eingegliedert — das geschah erst durch die Taufe — und der Kirchenvater gibt dieses selbst dadurch zu verstehen, daß er auch ihnen noch nicht die volle Heilslehre anvertraut, sondern nach der Taufe in den mystagogischen Katechesen einen Nachtrag zu den früheren Katechesen gibt. Aber immerhin wurden sie, wie aus dem Angeführten erhellt, dem Stande der Gläubigen und nicht dem Stande der Katechumenen beigezählt, und die gewöhnliche Annahme, die sie als Katechumenen faßt, steht daher mit den bestimmten Worten Cyrills von Jerusalem in Widerspruch.

Gegen dieses Urtheil legen aber weiterhin auch noch zwei abendländische Kirchenlehrer entschiedenes Zeugniß ab, der hl. Ambrosius und der hl. Augustinus. Zwar sind ihre Aussprüche nicht so umfassend wie der des orientalischen Kirchenvaters. Sie geben darüber keinen ausdrücklichen Aufschluß, welchem Stand die Taufcandidaten zugerechnet wurden. Aber sie sagen wenigstens mit aller Deutlichkeit, daß dieselben nicht mehr als Katechumenen galten, und das ist hier zunächst genug, wo es sich um die Frage handelt, ob die Annahme von verschiedenen Katechumenatsclassen überhaupt begründet ist. Ambrosius erzählt nämlich Ep. 20 c. 4 seiner Schwester Marcellina, er habe an einem Sonntag dimissis catechumenis symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis basilicae übergeben. Augustinus schreibt De fide et op. c. 6 n. 9: Quid autem aliud agit totum tempus, quo catechumenorum locum et nomen tenent, nisi ut audiant, quae fides et qualis vita debeat esse Christiani . . . .

Quod autem fit per omne tempus, quo in ecclesia salubriter constitutum est, ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus excipiat [1]), hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus competentes vocantur, cum ad percipiendum baptismum sua nomina iam dederunt.

Die Taufcandidaten galten hiernach in der alten Kirche, näherhin im vierten und fünften Jahrhundert, nicht mehr als Katechumenen. Nach Cyrill von Jerusalem wurden sie vielmehr dem Stande der Gläubigen beigezählt, und sie hatten demgemäß wahrscheinlich das Recht, dem ganzen Gottesdienst, natürlich mit Ausschluß von der Communion, anzuwohnen, während die Katechumenen nach Beendigung des didaktischen Theiles des Gottesdienstes entlassen wurden. Dieser Annahme steht zwar die clementinische Liturgie [2]) entgegen, in der nach der Predigt mit den Katechumenen, Energumenen und Büßern auch die Taufcandidaten und zwar an dritter Stelle oder vor den Büßern sich entfernen. Aber sie dürfte gleichwohl nicht zu gewagt sein, da sich andererseits kaum begreifen läßt, welche Rechte die Competenten mit ihrer Einreihung in den Stand der Gläubigen erhielten und da wir über die Geltung der clementinischen Liturgie nichts Sicheres wissen. Nur das läßt sich mit Grund dagegen einwenden, daß die Praxis in dieser Beziehung wohl nicht überall gleich und daß an einigen Orten die Competenten bezüglich der Theilnahme am

1) So lasen mit Recht die Mauriner nach den Handschriften, während die früheren Herausgeber excipiant haben. Gradus ist daher Singular und Nominativ, nicht Plural und Accusativ.

2) Constit. apost. VIII c. 6—9.

Gottesdienst noch den Katechumenen gleichgestellt waren, während sie an andern und zwar nach den angeführten Zeugen zahlreicheren Orten bereits als Gläubige behandelt wurden.

Nach dem Vorstehenden gab es also, einige Kirchen etwa ausgenommen, keine Rangclassen im Katechumenat. Der Katechumenenstand war vielmehr ein einheitlicher. Der Unterricht mag allerdings da und dort vor verschiedenen Abtheilungen und auch von verschiedenen Lehrern ertheilt worden sein, wie wir Solches aus der Geschichte des Origenes erfahren, der nach dem Zeugniß des Eusebius (H. E. VI c. 15) im Laufe der Zeit, als die Zahl der Katechumenen in Alexandrien sich beträchtlich mehrte, dieselben in zwei Abtheilungen schied und die Unterweisung der Anfänger dem Heraklas übertrug, die der Fortgeschritteneren sich selbst vorbehielt. Allein das war trotz allen Scheines keine Classeneintheilung in dem Sinn, wie sie hier in Frage steht. Denn nach der Classeneintheilung, um die es sich handelt, sollten die einzelnen Classen einen verschiedenen Rang in der Kirche behaupten, insbesondere eine verschiedene Stellung beim Gottesdienst einnehmen, was bei der Classeneintheilung des gelehrten Alexandriners sicherlich nicht der Fall war. Letztere beruhte überhaupt auf einem mehr oder weniger zufälligen Grund, auf der zeitweilig besonders großen Anzahl der Katechumenen einer Kirche, und sie konnte und mußte daher zu anderen Zeiten und anderen Orten fehlen.

Wir haben uns bisher vorwiegend auf die Literatur der zweiten Hälfte des christlichen Alterthums beschränkt, und wir gingen von dieser aus, weil sie uns bestimmtere

Aufschlüsse über den Katechumenat gibt, als die Literatur der früheren Jahrhunderte. Nur bei der Untersuchung über die Namen und Ausdrücke wurde bereits auf letztere Rücksicht genommen. Dieselbe ist indessen noch einer weiteren Prüfung zu unterziehen. Denn wenn auch meistens angenommen wird, daß ein ganz bestimmter Nachweis für die Katechumenatsclassen erst vom vierten Jahrhundert an zu führen sei, so will man in der älteren Literatur mindestens mehr oder weniger deutliche Spuren derselben entdecken. Der Gelehrte, der sich in der jüngsten Zeit am eingehendsten mit der Angelegenheit beschäftigt hat, meinte sogar die Wahrnehmung zu machen, daß bei Tertullian und den Alexandrinern die Katechumenatsclassen schon mit aller Bestimmtheit zu Tage treten, während im apostolischen Katechumenat ein Unterschied unter den Katechumenen wenigstens implicite liege [1]). Die Sache ist nach unserem bisherigen Resultat sehr unwahrscheinlich. Denn wenn die Katechumenatsclassen da, wo sie die ausgebildetste Gestalt haben sollten, bei näherer Betrachtung sich in ein Nebelbild auflösen, so werden sie da, wo sie mehr oder weniger noch im Werden begriffen sein sollen, vor einem scharfen Auge noch weniger Stand halten. Sehen wir indessen die einzelnen Beweisstellen näher an!

Während der Classenunterschied, sagt man, noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nicht ausgebildet war, obgleich schon Justin leise auf ihn hinweise, wenn er von Katechumenen rede, die in den christlichen Glaubens- und Sittenlehren Unterricht erhalten, und von

1) Probst, Lehre und Gebet S. 79—189. Vgl. namentlich S. 108.

solchen, die nach dem Bekenntnisse, diese Lehren zu glauben und ihnen gemäß leben zu wollen, zum Gebete und zum Fasten verpflichtet werden, so treten bei Clemens von Alexandrien dagegen die beiden Abtheilungen bestimmter und als förmliche Classen auf. Denn dieser Schriftsteller rede von einer ersten Katechese (Strom. V c. 8 p. 675). Die erste Katechese setze aber eine zweite, und die zweite Katechese ihrerseits setze natur- und sachgemäß zwei Classen von Katechumenen voraus. In der That erwähne Clemens nicht bloß Katechumenen, sondern auch Neokatechumenen, *νεωκατηχητοί* (Strom. VI c. 15 p. 804) und *νεωστὶ κατηχούμενοι* (Paed. I c. 6 p. 119). Zwar sei von ihm noch nicht eine so deutliche Sprache zu erwarten, wie von seinem Schüler Origenes. Aber man werde auch nicht die Annahme verwerfen können, die Einrichtung des Katechumenates, die dieser als eine bestehende beschreibe, werde schon zur Zeit des Lehrers vorhanden gewesen sein. Es seien ja insbesondere die zwei Arten von Dienern Gottes, die Clemens unter den Gläubigen und Gnostikern kenne, der Sklave und der Diener (Strom. I c. 27 p. 423), nur auf die beiden Katechumenatsclassen zu beziehen [1]). Das sind die Stellen bei Clemens, aus denen eine Zweiheit von Katechumenatsclassen hervorleuchten soll. Man braucht sie indessen nur unbefangen anzuschauen, m. a. W. man braucht nur nicht vorauszusetzen, was erst zu beweisen ist, daß es nämlich einen Classenunterschied unter den Katechumenen gegeben habe, um sofort zu erkennen, daß sie einen Beweis nicht ergeben. Was vor allem die

1) Probst a. a. O. S. 108—111.

beiden Katechesen anlangt, so erläutert Clemens die Ausdrücke selbst, indem er von Milchnahrung und fester Speise spricht. Folgt aber aus solcher Redeweise die Existenz von förmlichen Katechumenatsclassen? Gewiß nicht. Man müßte denn nur annehmen, daß ein Fortschreiten in Lehre und Unterricht in einer und derselben Classe nicht denkbar sei, was wohl niemand wird behaupten wollen. Die Erwähnung von Neokatechumenen sodann beweist ebenso wenig für einen Classenunterschied unter den Katechumenen, als man aus der Rede von Neopresbytern eine Mehrheit von Stufen im Presbyterat wird folgern wollen. Die fragliche Beziehung der Sklaven und Diener endlich auf die Katechumenatsclassen unterliegt um so größeren Bedenken, als sie in Widerspruch mit der sonst bei Clemens üblichen Annahme von drei kirchlichen Ständen (1. Katechumenen, 2. Gläubige, 3. Gnostiker) steht.

Nicht besser steht es mit den Katechumenatsclassen bei Tertullian und Origenes, obwohl dieser sie als eine bestehende Einrichtung beschreiben soll. Tertullian bedient sich zwar verschiedener Ausdrücke zur Bezeichnung der Katechumenen. Außer den audientes und catechumeni spricht er von novitioli (De paenit. c. 6), von accedentes ad fidem und ingredientes in fidem (De idol. c. 24) sowie von ingressuri baptismum (De bapt. c. 20). Ebenso erwähnt er eine intellectuelle und sittliche Verschiedenheit unter den Katechumenen (De paen. c. 6). Aber was thut das, müssen wir aufs neue fragen, zur Sache? Läßt sich dieselbe Institution nicht mit verschiedenen Worten bezeichnen? Gibt es nicht auch einen Fortschritt innerhalb einer und derselben

Classe? Freilich verweist man uns, indem man dieses einzuräumen sich veranlaßt sieht, auf drei Untertauchungen und Widersagungen mit dem Bemerken hin, daß sie eine derartige Auffassung ausschließen und die Annahme von verschiedenen Katechumenatsclassen nothwendig machen. Allein auch diese Deutung ist nicht stichhaltig. Die beiden ersten Untertauchungen, die sich allein auf den Katechumenat beziehen können, indem die dritte die Taufe ist, fallen schon deßwegen nicht besonders ins Gewicht, weil sie nicht eigentlich, sondern nur allegorisch zu verstehen sind, indem die eine in vollkommene Gottesfurcht, die andere in gesunden Glauben und bußfertiges Gewissen gesetzt wird. Was aber die dreimalige Widersagung betrifft, so steht sie durchaus in Frage, und sie aus der dreimaligen Untertauchung abzuleiten, geht schon deßhalb nicht an, weil zwei von den Untertauchungen, wie bereits bemerkt, in Wirklichkeit gar nicht stattfanden. Zu alle dem beweist die dreimalige Widersagung, selbst wenn sie festzustellen ist, für einen Classenunterschied unter den Katechumenen nichts. Denn die zweite fand dann beim Eintritt in den Stand der Competenten statt, und diese gehörten, wie wir schon gesehen, nicht mehr in die Kategorie der Katechumenen [1]).

Das entscheidende Zeugniß des Origenes für die Classeneintheilung der Katechumenen soll Contra Cels. III c. 51 stehen, wo wir lesen: „Die öffentlich lehrenden Philosophen treffen unter den Zuhörern keine Auswahl, sondern es findet sich ein und hört zu, wer da will. Die Christen aber prüfen vorher, so viel in

---

1) Vgl. Probst a. a. O. S. 115—117; 151 f.

ihren Kräften steht, die Seelen derer, die sie hören wollen, und unterrichten sie privatim, und wenn die Zuhörer (*ἀκροαταί*) vor ihrer Zulassung in die Gemeinschaft in dem Vorsatz gut zu leben hinlänglich erstarkt zu sein scheinen, dann endlich führen sie sie ein, indem sie eine eigene Classe aus denen bilden, die eben anfangen und eintreten und das Symbol der Reinigung (die Taufe) noch nicht empfangen haben, sowie eine andere aus denjenigen, die nach Kräften den Entschluß zeigten, nichts Anderes zu wollen, als was den Christen gefällt (*τὴν προαίρεσιν οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τὰ Χριστιανοῖς δοκοῦντα*). Unter diesen (*παρ' οἷς*) sind einige aufgestellt, um das Leben und den Wandel der Eintretenden (*τῶν προσιόντων*) zu erforschen, damit sie den Sündern den Zutritt in ihre gemeinschaftliche Versammlung untersagen, die anderen aber mit ganzer Seele aufnehmen und sie täglich besser machen." Die Stelle soll das Hauptzeugniß für die Classeneintheilung des Katechumenates in der vornicänischen Zeit sein, indem die zwei Classen von Christen, die hier zur Sprache kommen, beide als Katechumenen aufzufassen seien. Es liegt aber auf der Hand, daß diese Deutung eine völlig unrichtige ist. Origenes gibt ja, indem er die Mitglieder der ersten Classe als ungetauft bezeichnet, mehr als zur Genüge zu verstehen, daß die Mitglieder der zweiten Classe getauft seien, und was gegen diese Auffassung bisher vorgebracht wurde, um die zweite Classe als Katechumenatsclasse ansehen zu können, ist völlig grundlos und nur Ausfluß des Bestrebens, den Alexandriner eben um jeden Preis als Zeugen für die Katechumenatsclassen zu gewinnen. Die Mitglieder der zweiten Classe,

sagt man [1]), werden durch Origenes keineswegs als Christen oder Gläubige im engeren Sinn, sondern nur als vollständig befähigt zum Eintritt in die Reihen dieser bezeichnet. Die Gemeinde selbst habe mehr als eine *προαίρεσις* und ein *βούλεσθαι* zum Charakteristikum; die Gläubigen seien vielmehr die, welche die *δοκοῦντα* selbst besitzen und mit ihrem Namen (*Χριστιανοί*) normiren. Jene seien aber so weit gebracht, daß sie, was die Christen besitzen, nun selbstständig erwählen und im Gegensatz zu ihrem früheren heidnischen Stand „nichts Anderes" begehren. Während vorher bei der ersten Classe das letzte Ziel objectiv benannt sei nach dem, was sie überkommen (dem Symbol der Reinigung), sei hier das Ziel subjectiv bezeichnet nach der für das objective Ziel erlangten geistigen Disposition u. s. w. Die zweite Classe soll also nicht aus den Gläubigen, sondern nur aus solchen (von den Katechumenen) bestehen, die zur Aufnahme unter die Gläubigen bereits vollständig reif seien. Aber es geht ja, wie bereits angedeutet wurde, schon aus dem Gegensatz, in den die zweite Classe zur ersten gestellt ist, mit aller Bestimmtheit hervor, daß diese Auffassung falsch ist, und wenn durch dieses Moment je noch ein Zweifel zurückgelassen würde, so müßte derselbe durch folgende Erwägung gehoben werden. Der Satz ist mit Anführung der beiden Classen oder Stände noch nicht zu Ende. Origenes spricht weiterhin noch von Personen, die mit Prüfung des Wandels derjenigen betraut sind, die in die Kirche aufgenommen zu werden wünschen, und er läßt diese, was die Hauptsache ist,

1) Zezschwitz, der Katechumenat S. 111. Vgl. Probst a. a. O. S. 118 f.

aus der zweiten Classe genommen werden. Diese Personen können aber nur Gläubige gewesen sein, da Katechumenen unmöglich mit einer derartigen Aufgabe betraut wurden, und da sie, wie das Satzgefüge ganz deutlich zeigt, aus den Mitgliedern der zweiten Classe gewählt wurden, so folgt, daß diese selbst aus Gläubigen oder Getauften bestand. Der Sinn der Stelle ist hienach nicht im mindesten zweifelhaft, und wenn gleichwohl in der Regel eine andere Auslegung gegeben wurde, so ist das nur ein Beweis von der großen Befangenheit, mit der man zur Deutung der Stelle schritt. Origenes spricht von Katechumenen und Gläubigen, nicht von zwei Classen von Katechumenen [1]). Und wie er diese hier nicht kennt, so weiß er von ihnen auch nichts an anderen Orten. Aus der In Num. hom. XXVII c. 1 vorkommenden Unterscheidung einer dreifachen Nahrung (Milch für die Kinder, Gemüse für Schwache und Kranke, starke Speise für gesunde und kräftige Personen), bezw. einer dreifachen Lehre bei den Christen folgt bei ihm so wenig als bei anderen kirchlichen Schriftstellern, die sich derselben oder einer ähnlichen Rede bedienen, ein Classenunterschied unter den Katechumenen. Die Stelle ist höchstens ein Beweis für das Vorhandensein der beiden Stände der Katechumenen und Gläubigen, und wer sie unbefangen prüft, wird nicht einmal diesen Unterschied mit Sicherheit in ihr finden, indem die ver-

1) Die Stelle wurde schon von Hasselbach in dem mir leider nicht zugänglichen Programm De discipulorum, qui primis Christianorum scholis erudiebantur, seu de catechumenorum ordinibus (1839) richtig erklärt. Vgl. Redepenning, Origenes (1841) I, 359.

schiedenen Eigenthümlichkeiten, die hervorgehoben werden, sehr wohl auf die Verschiedenheiten unter den Gläubigen sich beziehen lassen. Mit mehr Recht könnte man auf die von Origenes vorgenommene Theilung der Katechumenen in Anfänger und Fortgeschrittenere sich berufen. Aber die Scheidung kann, wie wir bereits gesehen, aus einem anderen Grunde nicht in Betracht kommen.

Unsere Untersuchung ist nunmehr zu Ende. Die weiteren Stellen, die man etwa noch für den Classenunterschied unter den Katechumenen aus der altchristlichen Literatur anzuführen pflegt, haben so wenig mit der Sache zu thun, daß wir sie nicht glauben weiter beleuchten zu sollen, nachdem wir die wichtigeren alle einer näheren Prüfung unterzogen haben. Zum Schluß möge nur noch das Ergebniß derselben in kurzen Sätzen dargestellt werden.

Die Annahme eines Classenunterschiedes im altchristlichen Katechumenat ist unbegründet. Weder die Dreitheilung noch die Zweitheilung, von der Viertheilung gar nicht zu reden, ist haltbar. Jene beruht auf einem offenbaren Mißverständniß des Kanon 5 von Neocäsarea. Diese ist nicht stichhaltig, da die Taufcandidaten nach unzweideutigen Aussprüchen mehrerer Kirchenväter nicht mehr zu den Katechumenen gehörten, sondern bereits zu den Gläubigen gerechnet wurden. Die Katechumenen bildeten also im christlichen Alterthum nur e i n e Classe, und der Katechumenat ging zu Ende, sobald seine Mitglieder in den Stand der Taufcandidaten eintraten oder in der Sprache der altchristlichen Kirche φωτιζόμενοι,

μυούμενοι oder *βαπτιζόμενοι*, competentes, electi oder electi baptizandi wurden [1]).

---

1) Der gewöhnliche Ausdruck war in der griechischen Kirche *φωτιζόμενοι*, wie u. a. die Katechesen Cyrill's und die apostolischen Constitutionen zeigen. Letztere gebrauchen VIII c. 8 auch die beiden anderen Namen. In der lateinischen Kirche war der gewöhnliche Name competentes. Wir begegnen ihm bei Ambrosius (Ep. 20 c. 4), Augustinus (Serm. 216 c. 1; 228 c. 1; 352 c. 2. De cura ger. pro mort. c. 12. Retract. I c. 17), der Synode von Agde 506 c. 13, Ferrandus von Carthago (Ep. ad Fulg. inter Fulg. ep. 11 c. 2. Migne, Patr. Lat. t. 65 p. 378). In der römischen Kirche scheinen übrigens die Ausdrücke electi (Siric. ep. ad Him. c. 2. Harduin, Conc. I, 848) und baptizandi electi (Leon. ep. 16 c. 5. 6. Harduin I, 1757 sq.) die vorherrschenden gewesen zu sein. Die angeführte Stelle von Ferrandus zeugt ähnlich wie die oben S. 66 angeführten Worte des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus, wenn auch nicht mit der ganzen Bestimmtheit, dafür, daß die Competenten nicht mehr als Katechumenen galten. Sie lautet nämlich: Fit ex more catechumenus; post aliquantum nihilominus temporis propinquante solemnitate paschali inter competentes offertur, scribitur, eruditur etc. — Zu S. 65 mag hier noch beigefügt werden, daß auch der hl. Chrysostomus die Taufcandidaten Gläubige nennt. In Catech. ad illum. II (Ed. Montfaucon t. II p. 235) bemerkt er denselben: *Πιστὸς γὰρ διὰ τοῦτο καλῇ, ὅτι καὶ πιστεύεις τῷ θεῷ κτλ.*

3.

Die französische Theologie der Gegenwart.

Von Prof. Dr. **Schanz.**

Es gibt zwei Frankreich, hat man gesagt, und man hätte nicht erst die neuesten Ereignisse der dritten Republik abzuwarten gebraucht, um die Richtigkeit dieses Ausspruches anzuerkennen. Es gibt zwei Frankreich nicht bloß in politischer Beziehung; ein monarchisches und republikanisches, ein conservatives und liberales oder radicales, sondern es gibt auch zwei Frankreich in religiöser Beziehung. Nicht die Confessionen sind aber, wie in unserem confessionell gespaltenen Vaterland, die Gegensätze, sondern Glaube und Unglaube stehen einander feindlich gegenüber. Es wäre eitle Mühe, wollte ich hiefür erst den Beweis führen. Die Lectüre der nächsten besten Schrift über dieses Gebiet erbringt denselben zur Genüge. Es gibt gläubige, tiefreligiöse, opferwillige Katholiken in großer Anzahl, aber der ungläubigen, freidenkerischen, religionsfeindlichen Nachkommen der Revolutionäre von 1789 sind es nicht Wenige, ihre Zahl ist beinahe Legion. Ein guter Theil der Männerwelt

aus allen Klassen und Ständen zählt zu ihnen, selbst die Frauenwelt der großen Städte ist dabei stark vertreten. Und welche Rührigkeit entwickeln nicht alle diese Feinde des Christenthums für ihren modernen Unglauben! Welche Summe von Wissen, welche Macht der Rede und Schrift, welche Opfer an Geld und Gut werden nicht aufgewendet, um den Unglauben, den Haß gegen das Christenthum zu verbreiten und ins praktische Leben überzuführen! Wie es so weit kommen konnte, läßt sich historisch begreifen. Aber man wird nicht bloß eine Seite dafür verantwortlich machen dürfen, sondern zugeben müssen, daß vielfach das Unkraut gesäet wurde, als die Leute schliefen. Dieser Vorwurf trifft zum Theil auch die französische Theologie, den Klerus. Auch hiefür dispensire ich mich vom Beweise. Es wird genügen, wenn ich die beiläufige Notiz eines französischen Gelehrten anführe, welche ebenso aufrichtig als wohlmeinend lautet. Hamard bemerkt über die Prähistoriker: „Man muß ihnen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie für Verbreitung ihrer traurigen Lehren unendlich mehr Eifer entwickeln als wir selbst es bis jetzt zur Vertheidigung unserer angegriffenen Glaubenswahrheiten gethan haben. Dies ist eine beklagenswerthe Sache. Niemand oder beinahe niemand hat von Anfang an, als es so nützlich gewesen wäre, zu interveniren, ernstliche Anstrengungen gemacht, um den Irrthum zu entlarven und die Verwüstungen zu verhindern, welche er auf die Geister auszuüben begann. Es genügte nicht, mit einem verächtlichen Lächeln zu antworten, ein ironisches Wort, ein einfaches Dementi den Behauptungen entgegenzustellen, welche sich im Namen und unter der Decke der Wissenschaft präsentirten. Das

Publicum unserer Zeit ist anspruchsvoller. Einer Lehre, welche sich als ernst betrachtet, gehört eine ernste Antwort, eine motivirte Entgegnung. Es ist Licht nothwendig, und, offen gesagt, wir müssen uns dessen freuen, denn wir haben bei einer loyalen Discussion alles zu gewinnen. Das Terrain der Wissenschaft, der prähistorischen Wissenschaften und der anderen, steht uns offen, und es ist die Pflicht eines Katholiken, entschlossen in dasselbe einzutreten, da heute das Schlachtfeld zwischen der Orthodoxie und dem Unglauben liegt. Die Augen zu schließen bei Lehren, welche in so directer Weise Bresche in die Wahrheit unserer Bücher und selbst in die Grundlagen der ganzen Religion legen, das hieße in den Augen der Massen, welche davon erfüllt sind, den Kampf fliehen, sich zu einer Niederlage resigniren und zum voraus dem Feind das Feld einräumen [1]."

Ich hoffe, der Leser werde es mir nicht übel nehmen, daß ich diese Stelle wörtlich hersetzte. Denn abgesehen davon, daß sie uns einen Einblick in die gegenwärtige religiöse Lage der französischen Katholiken gestattet, enthält sie eine ernste Aufforderung zum Betrieb der Wissenschaft, jeder Wissenschaft, welche mit dem Gebiet des Glaubens in Berührung kommt. Eine solche Mahnung dürfte aber auch für den Klerus diesseits des Rheins nicht überflüssig sein. Von den französischen Theologen ist aber mit diesem Geständnisse zugleich der Anfang der Besserung gemacht. Gerade dieser Umstand hat mich zu den folgenden Zeilen veranlaßt. Denn ich gestehe offen, daß ich bei allem Respect vor der alten französischen

1) La Controverse I, 1, 1. Nov. 1880 p. 24.

Theologie die neuere nur ziemlich gering taxirte. So weit ich mir überhaupt ein Urtheil bilden konnte schien sie mir an zwei wesentlichen Mängeln zu leiden.

Die Franzosen beschränkten sich, einzelne, nicht ohne Anfechtung gebliebene, Ausnahmen abgerechnet, viel zu sehr auf das Alte, welches für sich gewiß gut ist, aber für die neueren Verhältnisse vielfach den Dienst versagt. Es wird kein Katholik den hohen Werth der Patristik und Scholastik, die Reichhaltigkeit der älteren exegetischen, dogmatischen und moraltheologischen Werke bestreiten, aber die Theologie verkennt ihre Aufgabe, wenn sie glaubt, mit neuen Auflagen der Väter und des h. Thomas, mit neuen Abdrücken des Maldonat, a Lapide, Calmet, Liguori u. A. den Bedürfnissen der Gegenwart genügen zu können. Und doch fand man in zahlreichen Verzeichnissen, welche durch Colporteure französischer Verleger auch in Deutschland verbreitet wurden, fast nur eine solche Literatur. Auch neuestens scheint man sich in französischen Seminarien noch mit einer schlechten Quintessenz der Theologie vor 200 Jahren zu begnügen. Denn in der Besprechung eines Handbuches [1]) bemerkt Abbé Michel, daß für den Verfasser ein Fortschritt der Theologie gar nicht bestehe. Schriftcitate und Vätercitate, echte und falsche, sind einfach von den Alten herübergenommen. Den Engeln sind 110 Seiten gewidmet. Der Verfasser weiß von denselben, was sie kennen und nicht kennen; wie sie sprechen und wenn man darauf bestehe, so gebe er auch Rechenschaft von ihrer Syntax. Dies ist allerdings für die Gegenwart nützlich

1) Institutiones theologicae ad usum Seminariorum, auctore A. Bonal. ed. III. 1881.

und ich muß leider hinzufügen auch bei katholischen Theologen Deutschlands nicht unbekannt. Als ob es sich heutzutage lohnte, hierüber ganze Kapitel, ja Bücher zu schreiben! Die Berufung auf die Scholastiker entschuldigt nicht, denn man sollte sie billigerweise nicht für ungeschickte Nachtreter des 19. Jahrhunderts verantwortlich machen [1]). Man hat die deutsche kath. Theologie, welche früher die nothwendige Schwenkung vollzogen hat, häufig angegriffen, und es soll nicht geleugnet werden, daß sie das Alte oft zu geringschätzig behandelte und sich von der philosophischen Speculation zu stark bestechen ließ, aber dies Verdienst darf sie doch für sich in Anspruch nehmen, daß sie den Kampf mit den Gegnern des Christenthums und der Kirche energisch aufgenommen und bis heute unermüdet fortgeführt hat. Ja man kann sich fragen, ob es nicht besser wäre, wenn sie auch in der Gegenwart den neuen Zeitströmungen in neuer Form entgegenträte.

Als zweiten Mangel in der französischen Theologie möchte ich das Ueberwuchern der ascetischen Literatur bezeichnen, obgleich dieselbe oft durch eifrige Literaten und Verleger in Deutschland verbreitet worden ist. Man braucht den Werth der ascetischen Literatur für das religiöse Leben nicht zu unterschätzen, kann aber

1) Cfr. Duchesne, Bull. crit. 1881 N. 18 p. 352: „Alles ist nicht in Menochius und Allioli, nicht einmal in dem guten und wissensreichen C. a Lapide. Die Epigraphik, Numismatik, Archäologie, Philologie, das directe Studium der Väter sind ohne Zweifel Dinge, die etwas außerhalb des gewöhnlichen Schulpensums unserer jungen Theologen liegen, aber mit diesen Dingen versteht man die Bibel so, daß man sich fähig macht, sie anderen zu erklären und zu vertheidigen.“

doch sagen, daß sie gegenwärtig nicht das Eine ist, welches noth thut. Das Nothwendige muß aber vorangehen. Nun zeigen zwar die französischen Bücherverzeichnisse und Zeitschriften noch eine große Anzahl Bücher, welche ins Gebiet der Ascese, Betrachtung, Legende u. s. w. gehören, aber sie weisen auch einen bedeutenden Fortschritt in den echt wissenschaftlichen Disciplinen auf und mit diesen allein möchte ich nun den Leser unterhalten.

Es ist mir aber nicht möglich, hier die zahlreiche neueste Literatur der französischen Theologie Revue passiren zu lassen, denn einerseits steht mir dieselbe nur theilweise zu Gebot, andererseits würde dadurch der zugemessene Raum weit überschritten. Ich muß mich daher darauf beschränken, eine Anzahl der neuesten französischen Zeitschriften [1]) zu besprechen und darunter diejenigen besonders zu berücksichtigen, welche dem Charakter unserer Zeitschrift am nächsten stehen und einen prononcirten

---

1) La Controverse, Revue des objections et des réponses en matière de religion. Paris. I—III. 1880/82. N. 1—42.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie. Sécretaire de la Rédaction: M. l'abbé Trochon. I, 1880/81 N. 1—24. Sous la direction de: MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédenat. II, 1881/82 N. 1—24. III, 1882, N. 1—6. Paris.

Bulletin d'archéologie chrétienne de M. le Comm. J. B. de Rossi. Ed. franç. p. M. l'abbé Duchesne. Troisième Série. VI. année. Paris 1881.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Deuxième Série. T. XV. XXXIV. de la collection. Paris 1881/82.

Les Lettres chrétiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique. T. IV. 1882. Paris.

Revue de Monde catholique. Trois. Sér. XXI. année. 1881/82. Paris.

Standpunkt einnehmen. Ich glaube damit zugleich eine Lücke in dieser Zeitschrift auszufüllen, weil sie nicht wie viele andere Journale eine periodische Uebersicht über die Zeitschriften und die Literatur gibt. Die Zeitschriften spiegeln am getreuesten den Geist ab, welcher die gegenwärtige Generation beherrscht, und führen durch die Berücksichtigung des größten Theils der Literatur zugleich in das ganze literarische Leben und Treiben ein. Ich werde mich aber bei dieser Besprechung nicht an eine formelle Anordnung binden, sondern die Hauptgegenstände nach Gutdünken behandeln. Dadurch wird das ermüdende Aufzählen vermieden, eine bessere Uebersicht gewonnen und zugleich Gelegenheit geboten, das eigene Urtheil zur Geltung zu bringen.

Bevor ich aber auf das Einzelne eingehe dürfte es gut sein, zwei allgemeine Punkte vorauszuschicken. Der eine bezieht sich auf die Benützung der Literatur, der andere auf den wissenschaftlichen und kirchlichen Standpunkt. In ersterer Beziehung ist es erfreulich wahrzunehmen, daß sich die französischen Theologen eine ausgebreitete Kenntniß der neuesten Literatur des Auslandes, speciell Deutschlands zu verschaffen wissen, eine Kenntniß, welche sich bis auf die Zeitschriften und Literaturblätter ausdehnt und katholische wie akatholische Literatur umfaßt. Man kann sagen, daß sie hierin mitunter eher zu viel als zu wenig thun, indem sie Elaborate berücksichtigen, welche wir lieber der Vergessenheit anheimfallen lassen. Dadurch ist für den zweiten Punkt schon die Voraussetzung gegeben. Sie stellen sich damit auf die Höhe der heutigen Wissenschaft, deren strenge Methode sie auch anwenden, ohne irgendwie der

katholischen Sache etwas zu vergeben. Es ist selbstverständiich, daß ich hiermit nicht alle gelehrten Vertreter der französischen Theologie, ja vielleicht nicht einmal die Mehrzahl meinen kann, aber ich constatire den Aufschwung und das Bestreben der besten Kräfte, denselben möglichst allgemein zu machen. Gerade die neugegründeten Journale La Controverse und Bulletin critique dienen diesem Zwecke und beweisen, daß die französische Theologie eine Aussöhnung mit der modernen Wissenschaft energisch betreibt. Sie sind aber auch ein Beweis dafür, daß sich die französischen Theologen weit freier bewegen, als man es mancherorts von den Mitgliedern einer großen hierarchischen Ordnung vermuthen würde. Auch hiefür will ich wieder einem französischen Gelehrten das Wort geben. H. Duchesne richtet in der 1. Nummer des 2. Jahrgangs des Bull. cr. ein Wort an die Leser, in welchem er die Klagen der beleidigten Autoren registrirt, den Fortschritt des jungen Unternehmens hervorhebt und dann die Frage beantwortet, wozu überhaupt das Unternehmen gut sei. „Man hat gesagt: das ist eine Neuerung, eure Rundschau, absolut orthodox und unerbittlich wissenschaftlich. — Wir wünschten, daß die Verbindung dieser zwei Eigenschaften aufhörte die Leute in Erstaunen zu setzen. — Man hat auch gesagt: ihr habt ein freies Reden, das euch schaden wird; ihr seid Kleriker, eure Oberen werden euch Einhalt thun. — Es soll die ganze Welt es wohl sehen und wissen, daß die kirchlichen Oberen nicht Henkersknechte sind und daß man, indem man ihnen unterworfen ist und zugethan bleibt, mit einiger Unabhängigkeit denken und sprechen kann; um so mehr da es am Platze ist,

es zu thun." Des Weiteren fügt er noch bei, er wisse aus guter Quelle, daß es überall in Frankreich Kleriker gebe, welche wünschen, zu arbeiten, sich einzuweihen in die neuen wissenschaftlichen Methoden, sich zu erheben über die traurigen Handbücher, die alle Begeisterung zerstören und allen guten Willen entmuthigen. Diese Bemerkung möchte ich an diesem Orte um so mehr betonen als bekanntlich unserer Zeitschrift nicht selten der Vorwurf gemacht worden ist, daß sie zu wissenschaftlich und zu freisinnig und in ihrer Kritik zu streng sei. Auch ist es mir vielleicht erlaubt beizufügen, daß ein freundlicher Recensent meines Commentars zum Marcusev. allen Ernstes die Befürchtung ausgesprochen hat, die strenge wissenschaftliche Haltung möchte seiner weiteren Verbreitung im Wege stehen. Leider scheinen allerdings unsere Theologen mit den mageren Handbüchern und der alten aufgewärmten Kost mehr zufrieden zu sein als mit dem was weniger Unterhaltung bietet, aber ein ernstes Studium erheischt und einen wirklichen Gewinn verspricht.

Die Theologie war von jeher vorwiegend apologetisch und muß dies heutzutage, wo es den Kampf zwischen Glauben und Unglauben gilt, ganz besonders sein. Ich werde daher mit der Apologetik beginnen und sie auch vorwiegend berücksichtigen, weil sie in der französischen Theologie die größte Rolle spielt. Die Apologetik richtet sich aber gegen die Angriffe von Seiten der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Kritik der h. Schriften. Ich habe schon bei vielen Gelegenheiten auf die Wichtigkeit des ersten Punktes hingewiesen und kann zu meiner Freude bemerken, daß

gerade diese Seite der Apologetik in der französischen Theologie der Gegenwart sehr gut vertreten ist. Man erkennt sowohl in den eingehenden Aufsätzen als in den zahlreichen Schriften, daß die französischen Theologen die Naturwissenschaften mit großem Eifer und gutem Erfolg studiren, um die Gegner auf ihrem eigenen Boden bekämpfen zu können. Wenn man freilich sich vergegenwärtigt, welchen Umfang die naturwissenschaftlichen Studien in Frankreich gewonnen haben und welchen Einfluß sie heute auf die gebildeten Klassen ausüben, so wird man es begreiflich und nothwendig finden, daß auf diese Weise der eigene Heerd vertheidigt wird. Cuvier's Ansehen hatte die französischen Gelehrten lange gegen den Darwinismus geschützt, aber heute kann dies doch nur noch sehr bedingt gesagt werden.

Unter den Apologeten auf naturwissenschaftlichem Gebiete wäre vor allem der Abbé Moigno, früher Mitglied des Jesuitenordens, jetzt Domherr zu St. Denis, zu nennen. Er hat sein ganzes langes Leben diesem Studium gewidmet, eine Reihe rein wissenschaftlicher Werke über die Naturwissenschaften herausgegeben, seit drei Jahrzehnten die selbst gegründete naturwissenschaftliche Zeitschrift Kosmos, nachher Les Mondes, besorgt und zuletzt die reifen Früchte seiner Studien in einem vierbändigen Werke zusammengefaßt, welches eine der bedeutendsten Leistungen der katholischen Theologie auf diesem Gebiete ist [1]). Jene Zeitschrift fällt aber theil-

1) Les Splendeurs de la Foi, accord parfait de la révélation et de la science, de la foi et de la raison. II. éd. Paris 1881. Der soeben ausgegebene 5. Band ist mir noch nicht zugekommen.

weise außerhalb des Rahmens dieses Artikels, weil sie vorwiegend naturwissenschaftlich gehalten ist, dieses Werk aber habe ich bereits an einem anderen Orte einer Besprechung unterzogen [1]). Es wird daher genügen, wenn ich hier den Standpunkt des Verfassers darlege. Er behauptet, daß die h. Schriftsteller die Resultate der modernen Naturwissenschaften anticipirt haben, in Folge der Inspiration den Kenntnissen ihrer Zeitgenossen weit vorangeeilt seien. Moses hatte in den Naturwissenschaften eine ebenso tiefe Einsicht als unser Jahrhundert. Ueberhaupt bemüht er sich den auffallend hohen Stand der ältesten Bildung nachzuweisen. Restringirt er auch öfters seine Aussprüche, so kommt er doch immer wieder auf die Behauptung zurück, daß überall eine höhere Offenbarung vorliege, welche die neueste Wissenschaft anticipirte. Ich konnte den Standpunkt trotz aller Gelehrsamkeit seines Vertreters nicht acceptiren, ja nicht einmal dem apologetischen Interesse besonders förderlich erachten. Die Schrift ist also mehr durch ihren reichen und mannigfachen Inhalt als durch ihr Princip und ihre Methode von Bedeutung. Streifen auch einzelne andere französische Gelehrte noch an diese These der alten Schule an, so sind sie jedenfalls weit vorsichtiger und zurückhaltender.

Ein Antipode ist Lenormant, ein gelehrter Mitarbeiter des Bull. cr., der durch seine bedeutenden Werke [2]) und kühne Hypothesen kein geringes Aufsehen

---

1) Die neueste Apologetik und die Naturwissenschaft. Liter. Rundschau 1881 N. 16. 17.

2) Cf. Les Origines de l'histoire, d'après la Bible et les traditiones des peuples orientaux. II. éd. Paris 1880.

in der französischen Gelehrtenwelt gemacht hat. Er hat nicht nur die elohistisch-jehovistische Hypothese aufgenommen, sondern auch den Inhalt der ersten Kapitel der Genesis als rein menschliche Ueberlieferung betrachtet, die poetisch und mythisch ihre Stoffe gestaltete. Er leugnet zwar die Inspiration des Berichtes nicht, beschränkt sie aber auf die rein dogmatischen und moralischen Lehren. Als solche erkennt er an die Schöpfung durch einen persönlichen Gott, die Abstammung der Menschen von einem Paar und den Verfall in Folge der Sünde der ersten Menschen. In allem Uebrigen hat die Theologie, deren Gebiet von dem der Naturwissenschaft durchaus getrennt ist, das Recht der wissenschaftlichen Forschung anzuerkennen. Damit scheint auch Trochon übereinzustimmen, wenn er gegen Vigouroux bemerkt [1], es habe schon so viele Versuche zur Ausgleichung gegeben, ganz ernste oder vielmehr gründlich studierte, daß man sich vor dieser Tendenz in Acht nehmen müsse. „Der Bericht des Moses wird mit allen Entdeckungen und allen wisienschaftlichen Systemen, welche noch kommen mögen, in Uebereinstimmung sein. Es gibt dafür einen einfachen Grund, dies ist der poetische und in Folge davon sehr vage Charakter des Berichtes. Man muß beweisen, daß ihm keine Wissenschaft widersprechen wird, man hat aber Unrecht, den Beweis zu versuchen, daß er mit dieser Wissenschaft in Uebereinstimmung steht." Dieses Journal scheint überhaupt die Hypothese seines gelehrten Mitarbeiters mehr und mehr zu der seinigen zu machen. Duchesne hat in demselben [2]) als-

1) Cf. Bull. cr. I, 8 p. 143.
2) B. cr. II, 6, 119.

bald die Hypothese Clifford's zur Anzeige gebracht und zwar ausdrücklich keine entschiedene Stellung dazu genommen, aber doch beigefügt, daß, wenn man auch über die Frage nach den Beziehungen zur ägyptischen Mythologie noch getheilter Ansicht sein könne, doch die Verwerfung der Tagesperioden gerechtfertigt sei. Diese Hypothese werde sich zwar noch lange in den Handbüchern fortschleppen, habe aber bereits viel an Credit verloren; der wichtigste Punkt sei vielmehr die Zurückweisung des historischen Charakters im 1. Kapitel der Genesis. Denn bis jetzt seien alle nichtrationalistischen Exegeten anderer Ansicht gewesen. Die neue Haltung des gelehrten Bischofs beweise, daß nach seiner Ansicht diese Tradition, so einstimmig, so imposant sie sein möge, nicht entscheidend sei. Ein anderer Mitarbeiter, Lescöur, bemerkt [1]) allerdings mit Recht, daß Cuvier und Wiseman in diesen Fragen nicht mehr Führer sein können und Clifford den Versuch, den Moses zu einem Geologen zu machen, der er im Widerspruch mit allen Analogien nur durch die Inspiration sein könnte, mit Grund zurückweise. Auf die Väter kann man sich weder hiegegen noch gegen andere Hypothesen berufen [2]), denn dieselben sehen in der That mit Ausnahme des Schöpfungsdogmas hierin sehr verschiedene Dinge. Sie sind zwar größtentheils, namentlich die späteren Griechen, der Ansicht, daß es möglich sei, dieser ehrwürdigen Seite eine mit den Resultaten der Wissenschaften übereinstimmende Erklärung zu geben, aber bei ihren mangelhaften Natur-

1) II, 14, 274.

2) Duchesne B. cr. II, 18, 351 nach Vigouroux, La Cosmogonie d'après les Pères de l'église. Paris 1882.

kenntnissen konnten ihre Erklärungen weder übereinstimmend noch genügend sein.

Diese mit viel Verständniß und Geschick vertheidigte Hypothese muß in Frankreich ziemlich festen Boden gefaßt haben, denn ein Gegner derselben gesteht ihr, vielleicht mit einiger Uebertreibung, einen großen Einfluß zu. „Die Meinung des H. Lenormant ist nicht eine rein theoretische Speculation, sie strebt in die Praxis überzugehen und hat schon im Unterricht einen verderblichen Einfluß ausgeübt. Unter dem Vorwand, daß die Kirche nichts entschieden habe über die Ausdehnung der Inspiration, hat man sich für berechtigt gehalten zur Behauptung, daß die göttliche Inspiration sehr verschiedene Grade in den verschiedenen Theilen der Bibel habe; daß sie direct nur das garantire, was von entscheidender Bedeutung für den Geist und das Herz des Menschen ist, d. h. das Dogma und die Moral. Und man hat diese Ansicht in Büchern drucken lassen, welche für Volksschulen bestimmt sind" [1]). Ja auch auf der Kanzel habe sich der Einfluß der neuen Lehre geltend gemacht. Es sei zu befürchten, daß diese Theorien, deren Parteigänger bis jetzt nur die Rationalisten gewesen seien, sich in der Kirche zum Schaden der h. Lehre verbreiten. Caveant consules! Auch der Univers fürchtet solche Consequenzen [2]). Aber beide gehen in ihrer Opposition zu weit und können darum keinen Erfolg haben. Die schwarzseherische Consequenzmacherei hat noch nie viel

---

1) L'abbé Rambouillet, Revue cath. T. XII N. 72, 1881 p. 703. Zum Beweise citirt er: Histoire sainte des écoles primaires, p. M. l'abbé Bernard, p. 204.

2) L. c. p. 701.

gewirkt. Man muß beim vorliegenden Fall stehen bleiben und das Ansehen der h. Schrift und das Recht der Wissenschaft gleichmäßig im Auge behalten.

Gemäßigter, wenn auch ebenso entschieden gegen Clifford ist das Institutsmitglied Martin [1]), welcher die Tagesperioden vertheidigt und die Woche um so mehr festhält, als dieselbe einen rein jüdischen Ursprung habe. Dem ersten Kapitel einen literarischen Charakter beilegen, heiße so viel als ein vollständiges Dementi geben den heidnischen und christlichen Schriftstellern, der modernen Kritik, der ganzen Tradition der Kirche und der offenbaren Intention des Autors selbst. Die wissenschaftlichen Vortheile seien gleich Null, die religiösen Nachtheile sehr schwer, denn man nehme dem ersten Kapitel der Genesis seinen natürlichen Charakter und entmuthige die Versuche, welche mehr und mehr glücklich seien, und die schönen Arbeiten derjenigen, welche Bibel und Wissenschaft vereinigen wollen.

Die Controverse beschäftigt sich oft mit dieser Frage. Sie gibt zunächst eine Uebersicht [2]) über die Hypothese Clifford's, welcher, indem er durchaus den Eifer der katholischen Apologeten lobe, sie doch nicht ohne Grund tadle, daß sie hinsichtlich des biblischen Schöpfungsberichtes einen falschen Weg eingeschlagen haben. Durch Adoptirung der verschiedenen Tagestheorien der Gelehrten, welche sie bald wieder aufgeben mußten, habe die gute Sache gelitten. Denn die Gegner der Inspiration haben

1) Annales de philosophie chrétienne. Janv. 1882. Es stehen mir leider von dieser im 53. Jahrgang, der Neuen Folge 2., stehenden Zeitschrift nur einzelne Hefte und Notizen zu Gebot.

2) II, 20, 238 ff.

nicht verfehlt, ironisch diese bedauerliche Erscheinung von Veränderlichkeit hervorzuheben. Zum Schluß wird noch bemerkt: „es scheint außerdem, daß dieses System den Vortheil hat, mehrere ernste Schwierigkeiten, welche die übrigen Theorien bieten, zu beseitigen, besonders weil es uns zur Vertheidigung der Genesis auf ein durchaus neutrales und von den menschlichen Wissenschaften unabhängiges Terrain stellt. Die Arbeit des ehrwürdigen Autor beansprucht daher die Aufmerksamkeit der Apologeten." Indeß scheint dieser erste Eindruck nicht lange angehalten zu haben, denn bald nachher restringirt Hamard [1]) dieses „unter allen Reserven über das neue und kühne, durch den ehrwürdigen Autor vorgetragene System" ausgesprochene Urtheil bedeutend. Dasselbe hatte bereits Veranlassung zu einem starken Disput im Tablet gegeben und in den Annalen der christlichen Philosophie in extenso Aufnahme gefunden (Nov. 1881). Hamard verwirft die Einwände gegen die Tagesperioden und findet unter Annahme dieser eine solche Uebereinstimmung mit den Resultaten der Wissenschaft, wie man sie überhaupt in einem so kurz gehaltenen Bericht erwarten könne. „In Summa, die Gründe, welche H. Clifford gegen die bis jetzt einstimmig angenommene Ansicht beibringt, welche im ersten Kapitel der Genesis den historischen Bericht — unter der Form des Hymnus (?) oder des poetischen (?) Gesanges ist gleichgiltig — der Weltschöpfung sieht, halten keine ernste Prüfung aus. Wir glauben deshalb klug die Waffen zu bewahren, welche wir bis jetzt zur Vertheidigung der

1) II, 28, 751 ff.

h. Bücher benutzt haben. Die, welche man uns dafür austauschen will, scheinen uns zu schwach zu sein; andere werden, vielleicht mit Grund, sagen, daß sie gefährlich seien".

Auch gegen eine unterdessen in der Dubliner Review (October) erschienene Vertheidigung des H. Clifford führt Hamard wieder seinen Hauptgrund ins Feld, die traditionelle Ansicht vom historischen Charakter des ersten Kapitels der Genesis. Den Einwand aus dem galileischen Prozeß gegen die Berufung auf die Exegese der Väter will er nicht gelten lassen, weil es sich hier in der That um eine Frage des Glaubens handle, da die Weltschöpfung ein Artikel des Glaubens sei. „Consequenterweise ist es wenigstens gefährlich, in der Erklärung des ersten Kapitels der Genesis sich von der einstimmigen und constanten Ansicht der Tradition zu entfernen". Ganz am Schluß desselben Heftes befindet sich auch eine Besprechung über das neueste Opus Schäfer's [1]), welche mit den Worten beginnt: „Der Verfasser wird mehr als einen katholischen Leser durch die Künheit seiner Exegese in Erstaunen setzen". Man brauche den h. Schriftstellern allerdings keine ihre Zeitgenossen überragende menschliche Kenntnisse beizulegen, aber man müsse aus ihren Schriften alle wissenschaftlichen Irrthümer, die zu jener Exegese allgemein aufgenommen waren, ausschließen. „Was immer das Object sein möge, Dogma, Moral, Geschichte, Naturwissenschaften, sie sind wahr in allen Punkten".

Endlich kommt die Zeitschrift anläßlich einer Ver-

---

1) B. Schäfer, Bibel und Wissenschaft. Münster 1881. Vgl. diese Zeitschr. 1882 S. 323 ff.

theidigung Clifford's gegen Martin[1]) noch einmal auf die Sache zurück[2]). Die Vertheidigung Clifford's habe den ersten Eindruck nicht verwischen können. Die Väter seien zwar in der Exegese der Genesis nicht einig gewesen, aber es sei unrichtig, daß ein beträchtlicher Theil den historischen Sinn des Mosaischen Schöpfungsberichtes geleugnet habe. Allegorisch sei noch nicht unhistorisch. Der Hauptgrund sei aber der, daß man sich nicht ohne zwingenden Grund von der wörtlichen Exegese entfernen dürfe. Auch Abbé Motais habe sich in einem bemerkenswerthen Buch[3]) hierüber ausgesprochen. Er gehe nicht mit Bosizio, dessen wörtliche Auffassung den geologischen Thatsachen durchaus widerspreche, sondern nehme Tagesperioden an, durch welche überall Uebereinstimmung hergestellt werde, ohne daß behauptet werden wollte, daß Gott dem Moses eine Kenntniß der geologischen Wissenschaft inspirirt habe. Gott habe ihn so viel von der Schöpfung wissen lassen als für den religiösen Zweck nöthig gewesen sei.

Damit ist wohl zu vergleichen was er schon an einem andern Ort gesagt hatte[4]). Der strenge Cuvier'sche Artbegriff sei zu modificiren, innerhalb gewisser Grenzen eine Entwicklung zuzugeben und für die einzelnen Schöpfungstage nur die Bezeichnung der Hauptcharaktere festzuhalten, so daß sich die Werke an den folgenden Tagen fortsetzten. So aufgefaßt sei die Ueber=

1) Annales de phil. chr. Avril 1882.

2) III, 36, 492 ff.

3) Moise, la science et l'exégèse, examen critique du nouveau système d'interprétation proposé sur l'hexaméron par Mgr. Clifton (?). Paris 1882.

4) I, 2, 33 ff.

sicht des Moses ganz richtig. Dies ist allerdings das Minimum, welches auch bei uns die Concordisten der Geologie concediren. Hamard sieht sich aber veranlaßt in einer Anmerkung beizufügen, daß dieses weniger seine eigene als die Ansicht einzelner Apologeten sei. Er wisse, daß dieselbe von frommen und gelehrten Exegeten als verwegen erfunden worden sei. Zum Glück sei dieselbe nicht nothwendig.

Auffallenderweise sind wir bis jetzt nirgends (Martin zum Theil ausgenommen) einem ernstlichen Versuch begegnet, die ägyptische Basis der Clifford'schen Hypothese näher zu prüfen. Dies geschieht aber von Foville[1]), der einerseits den größten Theil des Inhalts auf natürliche Quellen zurückführt, andererseits Bedenken trägt, die Sechszahl aus Aegypten abzuleiten. Im Uebrigen macht er aber H. Clifford viele Zugeständnisse. Noch genauer und mehr negativ geht ein anderer Franzos auf diesen Punkt ein[2]). Er sagt, das erste Kapitel der Genesis sei weder rythmisch gehalten noch gegen abergläubische Gebräuche der Aegypter gerichtet. Der Beweis für die erste Behauptung ergibt sich aus einer Untersuchung des Textes, der Nachweis für die andere aus der Thatsache, daß den Aegyptern die Woche unbekannt war, ihre Tage nicht nach den Planeten genannt wurden, die Monate noch keine Namen hatten. Die Hypothese bedürfe also noch weiterer Beweise. Uebri-

---

1) Les Jours de la Semaine et les oeuvres de la création. Extrait de la Revue des Questions scientifiques, Janv. 1882. Bruxelles. Vgl. meine Anzeige in der Liter. Rundschau 1882 Nr. 6.

2) E. Amélineau, Le premier chapitre de la Genèse. Les Lettres chr. t. IV N. 3 (1882) p. 398—415.

gens sei noch beizufügen, daß eine ganz ähnliche schon im 17. Jahrhundert von Abbé Sallier aufgestellt worden sei [1]).

Demgemäß sind bei den Apologeten auch alle Richtungen vertreten. Nur ist die Beschränkung auf 6 wirkliche Tage und die Zurückführung aller fossilienhaltigen Schichten auf die Sintflut ausgeschlossen. Auf welcher Seite die Mehrzahl steht läßt sich aus dem Vorhergehenden schließen. Doch stellt sich das Zahlenverhältniß jedenfalls nicht wie bei uns. Von den neueren deutschen Apologeten will ich für beide Hauptrichtungen nur je einen nennen. Den Idealismus vertritt Schäfer; den historischen Charakter Seisenberger [2]). Letzterer macht im Wesentlichen dieselben Gründe, wie die französischen Theologen gegen den Idealismus geltend. Es sei zu befürchten, daß dadurch das Bibelwort an seinem Ansehen und seiner Geltung geschädigt werden möchte. Auch scheine ein Abgehen von der kirchlich exegetischen Tradition bedenklich. In der Kirche sei der erste Bibelabschnitt stets historisch angesehen und erklärt worden. Der h. Augustinus habe seine frühere allegorische Auffassung zurückgenommen. Für letztere Behauptung erwartet aber, wer die prinzipielle Stellung des h. Augustinus in dieser Frage kennt [3]), etwas mehr als einen Verweis auf den Genesiscommentar von Pererius. Die

---

1) Mémoires de l'Acad. des Inscr. t. IV p. 47. 48.

2) Der biblische Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1—2, 3), 2. A. Freising 1882.

3) Vgl. meinen Aufsatz: Der h. Augustinus und die Genesis. Nat. und Off. 1877 S. 668—683 und: Der h. Thomas und das Hexaemeron. Theol. Quart. S. 1878 S. 3—22.

Berufung auf die Väter ist für beide Richtungen gleich bedenklich, wie selbst Moigno (IV, 41) zugibt. Auch die Warnung vor den Consequenzen verliert ihre Wirkung, wenn man sich erinnert, daß die Antigalileisten gerade so gerufen haben. Nichts destoweniger gebe ich die Schwierigkeiten der neuesten Hypothese zu, ohne aber den streng historischen Charakter gelten zu lassen.

Die Lehre von der Inspiration scheint mir kein absolutes Hinderniß zu sein, wenn man anders die Decrete von Trient und dem Vaticanum nicht nach dem Buchstaben preßt, wie es namentlich die Dogmatiker gern thun. Dies ist auch zum Theil bei denjenigen französischen Gelehrten der Fall, welche gegen Lenormant und Clifford auftreten [1]). Es ist zwar bedenklich, eine partielle Inspiration anzunehmen und in weltlichen Dingen Irrthümer zuzugeben. Auch ist es richtig, daß man sich hiefür nicht wohl auf die Väter berufen kann. Denn selbst der h. Augustinus hat die Möglichkeit eines Irrthums ausgeschlossen. Aber man kann beides annehmen, ohne das Dogma zu alteriren. Die h. Schriftsteller mußten sich nach der Fassungskraft und den Vorstellungen ihrer Zeitgenossen ausdrücken, wenn sie verstanden sein wollten. Dadurch ist die Anerkennung gewisser falscher wissenschaftlicher Meinungen ebensowenig ausgesprochen als im Judasbrief die der Apokryphen durch Citirung einzelner Stellen aus denselben. Deßhalb ist Sache und Form wohl zu unterscheiden. Wenn z. B. nicht bloß Origenes, sondern auch Ambrosius u. A.

---

1) Rambouillet, Rev. cath. l. c. p. 689 ff. Lamy, La Controverse III, 33, 288 ff.

geradezu die historische Auffassung einzelner Erzählungen in der h. Schrift für unmöglich erklären und zur Allegorie ihre Zuflucht nehmen [1]), wenn alles was sich in der h. Schrift auf das Weltsystem bezieht, ptolemäisch lautet, so ist hinlänglich bewiesen, daß eine Accommodation an irrige Vorstellungen noch nicht gegen die Inspiration der h. Schrift verstößt. Dabei lasse ich es dahingestellt, ob die Schriftsteller persönlich diese Irrthümer theilten oder nicht, trage aber keinen Anstand, die Bejahung für wahrscheinlicher zu erklären. Dem Satze: „also ist Gott der Urheber der h. Bücher, die Menschen thun nichts als die Feder halten unter der Führunz des h. Geistes“ [2]) begegnen wir auch anderwärts, wir können uns aber von der Richtigkeit des zweiten Theiles ebensowenig überzeugen als von der Beweisbarkeit der Acta concilii (Theiner) für in omnibus partibus. Ich kann auch die Richtigkeit des Dilemmas: entweder ist das erste Kapitel der Genesis geoffenbart und dann ist es historisch, oder es ist nicht historisch und nicht geoffenbart [3]) nicht ohne Weiteres zugeben. Denn es gibt in der That ein Mittleres, das schon concedirt ist, wenn gesagt wird, es könne historisch sein ohne daß es dem Verf. direct geoffenbart wurde. Dagegen füge ich hier gerne noch die Notiz bei, daß die große Mehrzahl der französischen Theologen hierin der Wissenschaft einen großen Spielraum läßt. Welche Theorie man annehmen möge, man verlasse damit die Orthodoxie nicht, denn man zweifle

1) Vgl. Die Probleme der Einleitung bei den Vätern. Theol. Quart. S. 1879 S. 63 ff., 73 ff.

2) La Contr. l. c. p. 291.

3) Lettres chr. l. c. p. 404.

7*

nicht an dem Antrieb und Beistand Gottes für Moses. „Die Kirche hat niemals bis auf diesen Tag bestimmt, daß dieser oder jener Theil der Bibel direct geoffenbart sei, und wenn der Autor die Thatsachen auf natürlichem Wege kennt, bedarf es einer directen Offenbarung nicht, sondern nur des einfachen Beistandes. Also bleibt selbst bei der Theorie Clifford's die Inspiration intact" [1]).

Die Lenormant'sche Hypothese führt uns aber freilich bedeutend weiter, weil sie nicht wie die Clifford'sche vor dem zweiten Kapitel Halt macht. Wir gerathen damit in ein Gebiet, welches heutzutage zwischen Dogmatik und Naturgeschichte heftig bestritten wird, zu der Lehre vom Urstand. Auch hierüber habe ich mich anderwärts bereits ausgesprochen [2]), es dürfte aber von Interesse sein, auf die zahlreichen und gründlichen französischen Arbeiten hierüber hinzuweisen. Denn in dieser Frage kommt der große Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen am stärksten zum Ausdruck. Vor allem sind die schönen Aufsätze über die prähistorische Archäologie und die Bibel zu erwähnen [3]). Hamard bekämpft mit Glück den Tertiärmenschen des Abbé Bourgeois (1863), beweist, daß der Mensch quaternär und das spätest aufgetretene lebende Wesen ist. Interessant ist besonders auch die Ausführung über die behauptete ursprüngliche Wildheit der ersten Menschen-

---

1) Lettres chr. l. c. p. 405.

2) Die Urgeschichte der Menschheit und die Bibel. Liter. Rundschau. 1882 N. 2.

3) Hamard, La Contr. I, 1. 2. 4. 6. 7. 8. La civilisation préhistorique ibid. II, 19. III, 39. cf. Revue des Questions scientifiques 1879.

generationen. Er bespricht die einzelnen Gegner der Reihe nach (Cartailhac, Broca, Häckel, Vogt, Schaaffhausen u. A.) und kommt zu dem Resultat: „Der Mensch der ersten Zeiten stand nicht merklich niedriger als der gegenwärtige Mensch.“ „Es widerstrebt uns nicht, zuzugeben, daß der erste Mensch die Fortschritte der zeitgenössischen Industrie und die Errungenschaften der materiellen Civilisation nicht kannte. Von diesem Gesichtspunkte aus war er ein Barbar trotz der sicher beträchtlichen Summe moralischer Kenntnisse und doctrineller Wahrheiten, welche ihm vom Schöpfer gegeben wurde. Aber wenn er barbarisch war, so doch keineswegs wild. Denn sonst wäre er nicht aus seinem Kindheitszustand herausgekommen. Niemals hat man, nach dem Geständniß des H. Renan, eine wilde Bevölkerung sich selbst civilisiren sehen“ [1]).

Dasselbe Thema wird mit Bezug auf einen einzelnen, den Hauptpunkt, in eingehender Weise von Haté behandelt [2]). Da er gleichfalls die Gegner einzeln vornimmt (Broca, Perier, Häckel), so konnte es freilich an wörtlichen Uebereinstimmungen in längeren Citaten nicht fehlen. Für uns genügt es hervorzuheben, daß die bekämpfte Ansicht zufolge der einleitenden Bemerkungen in Frankreich einen ausgedehnten Boden erobert hat. Denn wird auch das Dictum von den zwei Frankreich auf das allgemeine von den zwei Menschheiten ausgedehnt, so werden doch vor allem französische Zustände ins Auge gefaßt. Haté ist gegen jede Concession und

1) L. c. 8 p. 341.

2) L'homme-singe et nos savants. La Contr. II, 10. 11. 12. 13. 14. 15.

hält den biblischen Bericht über die Erschaffung des ersten Menschenpaares im strengen Wortsinn aufrecht. Denn es liege kein wissenschaftliches Datum vor, welches uns zwänge, denselben weniger wörtlich zu nehmen. Der Transsformismus sei nichts als eine Hypothese und der Darwinismus eine Conjectur. In noch stärkerem Tone drückt sich Belon in einem lesenswerthen Aufsatz aus [1]). Wesentlich anders dagegen lautet das Urtheil in einer für die Frauen geschriebenen Schrift [2]). Bei aller Festhaltung des theistischen Standpunktes sagt Biart doch in der Einleitung: „Dem Menschen, einmal erschienen, werden wir in seinem zur Civilisation vorwärts schreitenden Gange folgen. Wir werden sehen, wie er sich schnell vom Thier scheidet, seine Organe vervollkommnet, und endlich mit der Hilfe von Jahrhunderten dieser brauchbare Arbeiter wird, dieser gelehrte Weise, dieser geistreiche Künstler, welche unbestreitbar aus ihm das Meisterwerk Gottes machen". Der Recensent, dem wir diese Worte entlehnen [3]), verwahrt sich gegen dieselben, glaubt aber nicht, daß sie streng zu nehmen seien, weil der Verf. sonst seinen Standpunkt hinlänglich kennzeiche. „Nach diesem werden wir, wenn H. Biart die regelmäßige und allgemeine Aufeinanderfolge des Stein- Bronce- und Eisenalters als unbestritten darstellt, wenn er auch vielleicht die Wildheit der ersten Menschen und ihr Alter übertreibt, ihm keinen Vorwurf machen

1) L'origine du premier homme et l'enseignement catholique. Conférence faite aux facultés catholiques de Lyon, le 17. mars 1882. La Contr. III, 35.

2) L'homme et son berceau, p. Lucien Biart. Paris 1882.

3) Lescoeur, Bull. cr. III, 5 p. 91.

über diese Punkte, welche noch so lange Zeit sehr vielen Controversen Raum geben werden."

Beim zweiten Theil der Apologetik, der Philosophie, kann ich mich ziemlich kürzer fassen. Denn nicht bloß hat diese Wissenschaft der Wissenschaften auch jenseits des Rheins ihren Reiz verloren, sondern sie ist wie überall auf eine enge Verbindung mit den Naturwissenschaften angewiesen. Ich folge also nicht bloß einer persönlichen Neigung, beziehungsweise Abneigung, sondern befinde mich im Einklang mit der mir vorliegenden Literatur. Es klingt fast melancholisch, wenn ein mit X unterzeichneter Recensent [1]) nach einer ausführlichen Besprechung eines Werkes über den Aristotelismus in der Scholastik [2]) zu dem Conclusum kommt: „Heutzutage weht der Wind nicht für die philosophischen Studien; er wehte stärker von dieser Seite in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Man hat wegen der Ohnmacht, etwas aufzubauen, in den Anstrengungen nachgelassen. Doch ob man es wolle oder nicht, das Schicksal der Philophie kann nicht untergehen, denn diese Wissenschaft hat die Wache über die bedeutendsten Probleme des Lebens. Was soll man also thun? Zum scholastischen Gedanken zurückkehren? Ja, antwortet H. Talamo, und nicht um auf ihm auszuruhen, sondern um ihn zu verjüngen, zu bereichern mit allen Errungenschaften des modernen Wissens". Valson, Dekan der katholischen Facultät in Lyon, beginnt einen Artikel über den Ma-

1) Bull, cr. II, 24 p. 468.

2) L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia. Studii critici del prof. Talamo. III. ed. Siena 1881. Vgl. Liter. Rundschau 1882 N. 16.

terialismus in den Wissenschaften (Naturwissenschaften) mit den Worten: „Es ist immer sehr mißlich für einen Gelehrten, das philosophische Element aus seinen Untersuchungen systematisch auszuschließen; aber es gibt noch einen Zustand, der schlimmer ist, als keine Philosophie zu haben, d. i. eine schlechte zu haben“ [1]). Ich begreife diesen Pessimismus, begreife aber ebenso, daß die französischen Theologen trotzdem so viel gegen die Philosophie zu kämpfen haben. Es gibt eben weit mehr schlechte Philosophien als gute und heutzutage kann man, von den auf enge theologische Kreise beschränkten scholastischen Restaurationsversuchen abgesehen, nur noch von einer bedeutenden Philosophie sprechen. Es ist diejenige, welche sich mit den realistischen Naturwissenschaften eng verbunden hat, die Evolutionstheorien mehr oder weniger als Voraussetzung betrachtet und in Frankreich und England unter dem gewinnenden Namen des Positivismus die gelehrte Welt beherrscht. Der Materialismus, welchen Valson als eine „furchtbare und verderbliche Macht“ bezeichnet, ist die Consequenz des Positivismus für die den Gelehrtenanstand mißachtenden Halbgebildeten und die Masse. Der Positivismus ist etwas anständiger, aber nicht weniger gefährlich. Er macht nicht gerade die Materie zum Idol, aber er verweigert es, über die Erfahrung hinauszugehen. Das höhere Wesen ist ihm ein Unbekanntes, mit dem man nicht weiter rechnen kann, weil es sich jeder Erfahrung entzieht. Die Offenbarungen, Prophetien, Wunder sind undiscutirbar, weil es au jedem Mittel zum Beweis fehlt.

---

1) La Contr. I, 3 p. 66.

Folglich bleibt nur das Diesseits, nur das sinnliche, empirische Sein Gegenstand der Philosophie. Die besten Namen der gelehrten Welt, die große Masse der gebildeten Franzosen haben im Positivismus ihr Glaubensbekenntniß. Ein wiederholt citirter Gelehrter [1]) schließt eine Recension über eine antipositivistische Schrift [2]) mit den Worten: „Machen wir hier Halt und schließen wir mit einer Reflexion des P. de Bonniot, welche sehr geeignet ist die „moderne Vernunft" zu demüthigen, bei der eine Philosophie, gleich monstruös und dumm, hat populär werden können bis zu dem Punkt, daß sie im gegenwärtigen Augenblick zu triumphiren scheint". „Ihre Kraft besteht ganz in der Schwäche des Geistes unserer Zeitgenossen, ähnlich jenen Krankheiten, welche sich in einer erschöpften Constitution ernähren". Ein anderer bemerkt über denselben Gegenstand [3]): „Unter dem Namen des Positivismus zieht eine große Anzahl verirrter, von Haß erfüllter Geister, unter den Philosophen, Politikern, Gelehrten, die Massen fort, indem sie ihren bösen Leidenschaften schmeicheln, erklären, daß was man nicht sehen, berühren, fühlen und auf experimentelle Weise bestätigen kann, nicht existirt, und daß folglich Gott, die Seele, die persönliche Unsterblichkeit eitle Worte sind, welche die Wissenschaft verachten, der Gesetzgeber vermeiden muß und welche die Massen, befreit vom religiösen Aberglauben, endlich zurückstoßen müssen als die

---

1) Lescoeur, Bull. cr. II, 15 p. 297.

2) Les malheurs de la Philosophie: études critiques de phil. contemporaine, par de Bonniot, S. J. Paris 1881. II éd.

3) Revue cath. t. XIII p. 270. Vgl. auch La Contr. III, 37 p. 514.

letzte Spur der Herrschaft des Klerus in den verflossenen Jahrhunderten".

Hier müssen also die französischen Theologen ihre Hebel einsetzen, um als Philosophen und Naturkenner der ungläubigen Strömung entgegenzuarbeiten. Wir können dem gleich beifügen, daß die Schriften gegen den Positivismus denn auch ungemein zahlreich und oft mit vielem Geist und Wissen geschrieben sind. Der Positivismus ist schwer zugänglich, weil er die bestehenden Erfahrungswissenschaften für sich in Anspruch nimmt und Religion und Philosophie in das Reich der Chimäre verweist. Er verweigert es, auf den Ocean der unsichtbaren Realitäten sich einzulassen, für welchen er weder Nachen noch Segel zu haben vorgibt. Deßhalb hilft der Protest der Philosophie hiegegen nichts, man muß, wenn die Gegner nicht auf unser Gebiet übertreten, auf das ihrige übergehen, ihre eigene Wissenschaft, la science, hören. Daher ist es nothwendig, daß ein Vertheidiger der Wahrheit zugleich Philosoph und Naturforscher ist und im Namen der Erfahrungswissenschaften den Beweis führt, daß die Erfahrung ebenso nothwendig die Metaphysik verlange als die Metaphysik die Erfahrung voraussetze. Diesen Beweis hat der gelehrte Broglie erbracht, indem er von seinen Gegnern nichts weiter als die Anerkennung der Methode »du bon sens progressif« verlangte [1]). Seine Schrift hat auch bei Gegnern Auf-

1) Le Positivisme et la science expérimentale, par M. l'abbé de Broglie. 2 voll. Paris 1881. Cf.: Démonstration catholique contre le Positivisme, le Matérialisme et la Librepensée de MM. Littré, Robin, Renan, Taine, Soury, About, Moleschott, Vogt, Buchner, Darwin, Tyndall, Spencer, Haekel, Draper etc., par M. l'abbé Pernet. 2 vol. Paris 1881.

sehen gemacht. Paul Janet drückt sogar seine Freude darüber aus [1]), daß sich die katholische Theologie mil den hohen Problemen der speculativen Philosophie befasse. „Diese Kirche repräsentirt unter der genauesten und concretesten Form das religiöse Prinzip; nun ist aber die Religion, in ihrer Idee und unabhängig von jeder Form genommen, der erhabenste Ausdruck der Philosophie". Wenn Janet dabei den Tadel ausspricht, daß sich der französische Klerus seit den Zeiten Gratry's etwas von der Philosophie fern gehalten habe und zurückgeschritten sei, so scheint er mir darin nicht so ganz Unrecht zu haben. Auch seine Begründung ist nicht übel. „Die frommen Uebungen, die Werke der Charitas und die politischen Agitationen haben die kirchliche Thätigkeit ganz absorbirt." Dennoch kann ich mit der Controverse übereinstimmen, welche als schlagenden Gegenbeweis die katholischen Universitäten anführt. Denn diese Zeilen sind ja gerade zu dem Zwecke geschrieben, den erfreulichen Aufschwung der katholischen Theologie in Frankreich darzustellen. Die Controverse steht aber erst in ihrem dritten Jahrgang und die katholischen Facultäten in ihrem ersten Dezennium.

Damit hängt zusammen, daß die Nothwendigkeit des Uebernatürlichen erwiesen oder wenigstens die Behauptung der Unmöglichkeit desselben zurückwiesen wird. Auch dieser Beweis kann bloß auf Grund der Naturwissenschaften geführt werden. Dies thut denn auch Bonniot in seinen Aufsätzen über die wissenschaftlichen

---

1) Un essai du réalisme spiritualiste. Revue des Deux-Mondes. 1. Juin 1882.

Einwände gegen das Wunder [1]), indem er die Verträglichkeit des Wunders mit der Festigkeit der Naturgesetze darthut. Das Wunder wäre gar nicht möglich ohne das Gesetz, dessen Ausnahme es darstellt. Wie die physischen Uebel eine Unordnung sind, so dient das sie beseitigende Wunder zur Herstellung der Ordnung. Man muß sich also einerseits von dem Vorurtheile befreien, als ob das Wunder etwas rein Zufälliges, Capriciöses, Zweckloses sei, und andererseits die absolute Wirksamkeit der Naturgesetze dahin restringiren, daß ein gegebenes Agens immer dieselbe Wirkung hervorbringt, vorausgesetzt, daß es sich streng unter denselben Bedingungen befindet. Speciell lasse sich dann die ganze moderne Erklärung der physikalischen Phänomene durch Bewegung mit dem Wunder vereinbaren. Denn einmal bringe auch der geistige Factor im Menschen, die Seele, Bewegungen hervor, sodann zwinge sich Gott gleichsam selbst, das Prinzip der Erhaltung der Kraft zu respectiren. Aehnlich läßt sich auch gegen den astronomischen Pantheismus des Flammarion operiren [2]), der, so phantastisch er sich auch ausnimmt, wegen des Ansehens der Astronomie seit Kopernikus und Kepler doch Verbreitung und Anerkennung findet. Aber es läßt sich nur zeigen, daß die populären astronomischen Anschauungen, welche dem alten System entnommen wurden, falsch sind und daher auch die religiösen Anschauungen reiner aufzufassen sind, dagegen die Unmöglichkeit des Theismus kann auch diese, vom starren Naturgesetz beherrschte Disciplin nicht erweisen.

---

1) La Controv. II, 7. 8. III, 37. 38. 39.
2) III, 21. 22. 23.

Da die Franzosen in der Regel unsern Landsmann Häckel mit den Positivisten zusammenstellen, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn sie seiner weder „materialistischen noch spiritualistischen" Philosophie eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Ueber seine Cellularphilosophie hat Alexis Arduin eine Reihe von Artikeln publicirt [1]), in denen er eine Darstellung und Kritik des Systems gibt. Man kann es ihm auch nicht verargen, daß er zum Schlusse über diese Lufthypothese seinem Aerger einigermaßen die Zügel schießen läßt. Häckel will nämlich zwar nicht das Unbekannte, aber doch den geistigen Charakter der Seele wahren. Er beginnt mit dem Urbildner Plasson, aus welchem das Protoplasma und der Zellkern hervorgehen. Derselbe kann sich aber in unreducirbare Elemente zersetzen, welche Plastidulen heißen und aus den unorganischen Elementen bestehen. Diesen Plastidulen muß man die Lebenseigenschaften beilegen, welche man bisher den Zellen oder dem Protoplasma beigelegt hat. Sie vereinigen sich zu Plastiden oder Zellen. Jedes Atom besitzt nun eine inhärente Summe von Kraft und ist in diesem Sinne „beseelt". Daraus entstehen Vergnügen und Mißvergnügen, Wunsch und Abneigung, Anziehung und Abstoßung, Sensibilität und Wille. So kommt Häckel schließlich auf dem Wege der fortschreitenden Entwicklung der Zellenseelen zur menschlichen Seele. Trotz aller Verwahrung und Sophistik gerathen wir aber damit wieder auf den Boden des Materialismus.

Dies ist in letzter Instanz bei allen evolutionistischen

---

1) La Contr. I, 1. 3. 4. II, 6, Cf. II, 7.

Theorien der Fall. Darin liegt auch der Grund, warum auf ihrem Standpunkt von einer Moral nicht die Rede sein kann außer in Worten. Der Hauptvertreter der unabhängigen Moral, der Engländer Spencer, welcher dieselbe vielen mundgerecht gemacht hat, kann deßhalb in der neuesten Apologetik nicht fehlen [1]). „Eine Zurückführung der Moral auf die physische Ordnung heißt in befremdlicher Weise die Wechselwirkung mißbrauchen, welche zwischen beiden, wesentlich verschiedenen Gebieten vorhanden ist, heißt die Freiheit unterdrücken, die Verantwortlichkeit, die Pflicht. Was haben wir aber dann mit der Moral und den Moralisten anzufangen? Sprechen Sie nur von physikalischen Wissenschaften, Chemie, Naturgeschichte, aber bei Leibe nicht mehr von Philosophie, besonders nicht mehr von Moral, dies wäre eine Verspottung". Spencer weist oft auf den Widerspruch hin, in welchen sich viele Menschen durch ihre Praxis gegen ihre Theorie setzen. Und wenn es richtig ist, daß Faraday gesagt habe, er schließe sein Laboratorium, wenn er sein Oratorium öffne und umgekehrt, so ist damit nur ein in England besonders ausgebildeter Gewohnheitszustand bezeichnet, welcher beweist, daß es unmöglich ist, die Moral auf der Physik aufzuerbauen.

Endlich will ich nur im Vorbeigehen eine in den letzten Jahren auch bei uns vielverhandelte philosophisch-naturwissenschaftliche Hypothese, den Spiritismus, berühren. Ein Aufsatz über den Spiritismus in Deutschland in den Annalen der christlichen Philosophie (1880

1) Les nouvelles bases de la Morale, d'après Herbert Spencer, p. Elie Blanc. La Contr. II, 11. 12. 13. 14.

Nov.) ist ein Resumé aus meinem Aufsatz [1]). Ausführlicher handelt über den Spiritismus Abbé Elie Meric [2]), der sich auch mehr als andere Franzosen von dem Einflusse der Dämonen fernhält. Er ist sehr skeptisch gegen die Erklärung der spiritistischen Phänomene durch Geister, ob sie gute oder böse seien. Viele sog. Experimente seien betrügerisch. Außerdem offenbare sich die Natur, deren verborgene Kräfte uns noch lange nicht alle bekannt seien, manchmal auf außerordentliche und Aufsehen erregende Weise. So in den Erscheinungen der Hallucinationen, der physischen Unempfindlichkeit, der wunderbaren und außerordentlichen Activität. Ihre mächtige Wirkung könne in gewissen Fällen die befremdlichen Thatsachen, welche man den versammelten Geistern zuzuschreiben vorgibt, erklären.

Der dritte Theil der Apologetik betrifft die h. Schrift, die bereits im Vorhergehenden prinzipiell vertheidigt worden ist. Auch hier ist das Gebiet wieder ein ungemein ausgedehntes. Denn es erstreckt sich von der Leugnung des kanonischen Charakters und der Offenbarung überhaupt bis zur Bestreitung einzelner Schriften, einzelner Theile, einzelner Erzählungen. An zahlreichen Angriffen in allen diesen Beziehungen fehlt es in Frankreich nicht, doch können wir uns nach dem Bisherigen auf ein paar Hauptpunkte beschränken. Gegenüber der prinzipiellen Leugnung des Uebernatürlichen und Wunderbaren vom Standpunkte der Naturwissenschaft und Philosophie aus hat zunächst der theologische Beweis keinen

1) Liter. Rundschau 1880. N. 10—12.

2) Revue cath. t. XIII N. 75. 76: Le Merveilleux, la Théologie et la Science. Cf. Bonniot, La Contr. III, 31—33.

Werth. Wenn also Voltaire, Strauß, Renan, Havet u. A. jeden Beweis gegen die Echtheit der h. Schrift ablehnen, weil er durch die Unmöglichkeit des Wunders überflüssig gemacht sei und das einzige sichere Datum aus dem Leben Jesu der Tod Jesu unter Pontius Pilatus sei[1]), so sind zuerst die Vorfragen zu erledigen und ist der Beweis anzutreten, daß durch die Leugnung des übernatürlichen Charakters des Christenthums seine Entstehung und Ausbreitung zu einem Räthsel gemacht werde. Will man aber die Wunder der h. Schrift auf gleiche Linie mit denen anderer Religionen, namentlich der orientalischen, stellen, um sie nach dem bekannten Satze: das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, zu beseitigen, so ist die vergleichende Religionswissenschaft als Bundesgenossin beizuziehen. Gerade sie, welche in Frankreich seit langer Zeit in Blüte steht, zeigt, daß Lehre, Sitte und Wunder der orientalischen Religionen so sehr den christlichen Dogmen und Erzählungen nachstehen, daß an eine Entstehung der christlichen Lehre aus den orientalischen Speculationen nicht zu denken und die Entstehung des Christenthums weit über ähnliche religiöse Entwicklungen erhaben ist. Eine Reihe von Artikeln weist die Unzulänglichkeit für beide Behauptungen nach. Die Dogmatik des Brahmanismus kann mit der christlichen keinen Vergleich aushalten, die Greuel seiner Civilisation sollte man aber billigerweise nicht als Muster für das Abendland vorhalten[2]). Da

1) Faivre, Le récent blasphème de la Revue des Deux-Mondes. La Contr. II, 12.

2) Harlez, Le Brahmanisme, sa législation. La Contr. I, 1. 2. Civilisation qu'il produite I, 4. II, 6.

machen sich noch die Engländer durch ihre Civilisation verdient, obwohl ihre Motive gewiß wenig christlich sind. Nicht viel besser steht es mit dem vielbehaupteten Ursprung des Christenthums aus der persischen (Zoroaster) und indischen Religion. Denn weder die heitere Lebensanschauung des Zoroastrismus, noch die vorgebliche Humanität, noch die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen können mit dem versöhnen, was er von dualistischer Weltanschauung und peinlichem Observanzenwesen, das ans Lächerliche grenzt, aufgenommen hat [1]). Die Wunder, welche von den Orientalen für ihre Lehre vorgebracht werden, sind aber derartig pueril und lächerlich, daß man sie unmöglich mit denen des Herrn und der Apostel vergleichen kann [2]). Es wäre vielleicht gut, wenn die Franzosen auch in ihren Legenden und Wallfahrten dem Satz, daß möglichste historische Genauigkeit zu erstreben und der höhere Zweck der Wunder im Auge zu behalten ist, mehr Rechnung tragen würden. Doch füge ich gern hinzu, daß ich einzelne diesbezügliche Erzählungen in der Revue catholique mit Interesse gelesen habe.

Von einzelnen Wundern, welche immer wieder zum Gegenstand des Angriffs gemacht werden, ist zunächst

1) Harlez, Les prétendues origines Persanes ou Indoues de la religion II, 23. 24. Les prétendues origines du christianisme, d'après M. Em. Burnouf. II, 26. 28. Christianisme et Zoroastrisme, prétendue supériorité de la religion de Zoroastre. II, 14. Brucker, Em. Burnouf et Jacolliot, l'origine chrétienne du christianisme II, 9.

2) Bonniot, Les faux miracles du Bouddha II, 15. 16. contre Larroque. Les faux miracles d'Esculape et de Sérapis. II, 21. 22. Les faux miracles d'Apollonius de Tyane III, 41. 42.

die Sintflut zu nennen, wenn man sie als außerordentliches Strafgericht Gottes unter dieser Rubrik passiren lassen will. Die Universalität derselben ist von den Physikern schon lange bestritten und von den Theologen auch so ziemlich aufgegeben. Auch Jean d'Estienne [1]) dehnt dieselbe nur auf die gesammte Menschheit aus, führt aber die in Frankreich nicht seltene Beschränkung auf das Centrum der Menschheit mit Ausnahme der Neger an. Denn diese haben absolut keine Erinnerung an die große Flut und bieten der Ableitung von Noe wegen der Kürze der Zwischenzeit keine geringen Schwierigkeiten. Er nennt als Vertreter dieser Ansicht Schöbel, Omalius d'Halloy, Quatrefages, Lenormant. Der Jesuit Bellynck habe wenigstens ihre Verträglichkeit mit der Orthodoxie anerkannt. Der Jesuit Delsaulx drücke sich ähnlich aus. Das Dogma der Erbsünde wird selbstverständlich davon nicht berührt. Der Verf. selbst ist weder für noch gegen die These. Doch sei dieselbe zu neu, jedenfalls zu unsicher und zu wenig für die Apologie geeignet. Noch entschiedener spricht sich Hamard dagegen aus [2]).

Mit dem Wunder Josua's hat es eine ähnliche Bewandtniß. Zwar kann man für die wörtliche Erklärung anführen, daß sich die Sonne nach der modernen Astronomie wirklich bewegt, aber man wird daraus für den speciellen Fall wenig gewinnen. Dasselbe würde geschehen, wenn man eine Arretirung des ganzen Systems supponiren wollte. Auch wenn man sagt, Gott habe

1) II, 9. 10.
2) II, 27.

wie den Stillstand der Erde, so dessen Folgen verhindert, häuft man nur die Schwierigkeiten. Denn Gott greift nur zu einem Wunder, wenn alle anderen Mittel zur Erreichung seines Zweckes fehlen, und wählt gewöhnlich diejenigen Proceduren, welche sich am wenigsten von den Gesetzen der Natur entfernen. Somit ist die Ausdrucksweise eine populäre und eine einfache Verlängerung der Tageshelle anzunehmen [1]). Das Mannawunder und der Durchgang durch das rothe Meer seien zur Vervollständigung genannt [2]). Dieses kann nicht durch die Ebbe, jenes nicht durch das Manna der Tamarix mannifera oder anderer Pflanzen erklärt werden.

Daraus kann schon geschlossen werden, daß die französischen Theologen alles was die Wissenschaft zur Aufhellung schwieriger Bibelstellen bietet herbeiziehen. Sie zeigen sich auch sehr wohl bewandert in den neuen für die Exegese des A. T. ungemein wichtigen Entdeckungen im Orient. Ich verweise besonders auf die Erklärung der Cherubinen nach den assyrischen Ausgrabungen [3]). Trochon erhebt zwar einige Zweifel gegen diese Erklärung Lenormant's, fügt aber doch bei: „er habe begriffen, daß in der Kirche der Glaube des Christen sehr vereinbar ist mit der Forschung des Gelehrten" [4]).

Dem N. T. kommen wir näher mit den Ausführungen über die Prophetie der Jungfrau Mutter und

1) Jean Estienne II, 17. 18.
2) Vigouroux, II, 8. 9. 16.
3) Vigouroux, La vision des Chérubins du prophète Ezéchiel. II, 20. 21. Cf. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes en Palaestine, en Egypte et en Assyrie. Paris 1882.
4) Bull. cr. I, 51.

des Immanuels[1]), welche mit großer Erudition geschrieben sind. Zum Theil ist auch die Prophetie Jakobs hierher zu rechnen[2]), und noch mehr die prophetischen Weissagungen und die rationalistische Kritik[3]). Die Evangelien werden gegen Soury, einen Schüler Renan's vertheidigt. Dieser bestreitet natürlich die Gottheit Jesu und bezeichnet das Christenthum als eine krankhafte Erscheinung seines nervösen Stifters. Zuerst habe Jesus nur wie viele andere seiner Zeitgenossen die Ankunft des Messias verkündigt; erst allmählich sei er zur Meinung gekommen, er selbst sei der Messias. Geisteskrankheit, Narrheit, Tollheit, fixe Ideen u. A. sind die Blasphemien, mit welchen der Stifter des Christenthums verfolgt wird. Auch bei uns gibt es viele, welche eine allmähliche Entwicklung des messianischen Bewußtseins annehmen, aber sie halten sich doch in der Regel noch mehr innerhalb der Grenzen des Anstands und der gesunden Vernunft. Es ist natürlich unschwer zu zeigen, daß die religiöse Exaltation zur Zeit Jesu von Soury übertrieben wurde, die fixe Idee nicht nachweisbar ist und die progressive Abnahme des Bewußtseins der Persönlichkeit mit der Darstellung der Evangelien im Widerspruch steht[4]). Der Aufsatz über die Authentie des dritten Evangeliums von Fillion[5]) hat unterdessen in seinem Commentar zu diesem Evangelium Aufnahme gefunden. Der Kürze halber darf ich vielleicht auf

1) Faivre, La Contr. III, 37. 38. 39.
2) Lamy, III, 33.
3) Lamy, II, 25.
4) Elie Philippe, Les Evangiles et M. Jules Soury I, 1.
5) II, 21.

meine Anzeige der Commentare zu den synoptischen Evangelien verweisen [1]). Da ich neuestens in der Controverse eine Antwort auf einzelne Bedenken gegen die Inspiration, namentlich auch hinsichtlich des Blinden in Jericho, gelesen habe, so will ich es nicht unterlassen zu bemerken, daß hierin die französischen Bibelkritiker sich noch von manchem Hergebrachten emanicipiren dürfen. Die Erklärung der Heilung eines Blinden vor dem Eintritt in Jericho und eines nach dem Austritt ist zwar alt, aber durchaus ungenügend. Mit Recht hat Fillion die Einheit des Wunders vertheidigt.

Auch die Vertheidigung des h. Apostels Paulus ist zu verzeichnen. Denn der schon genannte Havet mußte mit der Gottheit Jesu auch den größeren Theil des N. T. aus dem Kanon entfernen und kam schließlich mit der Tübinger Schule zu den bekannten 4 großen Paulinen. Dagegen vertheidigt Trochon [2]) in trefflicher Weise die Authenticität der anderen und macht namentlich, zum Theil im Anschluß an Sabatier, geltend, daß es Unrecht sei a priori den Charakter des Apostels nach den 4 Briefen zu entwerfen und diesen Maßstab kleinlich an die anderen Briefe zu legen. Da alle Briefe Gelegenheitsschriften sind, so kann nur aus möglichst vielen ein Charakterbild gewonnen werden. Während in den Briefen vor der Gefangenschaft der Kampf gegen das Judenthum im Vordergrund steht, sind es seit der Gefangenschaft neue Irrthümer philosophischer Art, welche den Apostel veranlassen, sein System erst voll zu ent-

---

1) Liter. Rundschau 1882. N. 18.

2) III, 34. 35.

wickeln. In den Pastoralbriefen gebe er sich Mühe, die Zukunft der Kirche zu sichern. Im zweiten Artikel wird das Leben und der Charakter des Apostels besprochen. Darin wird vielleicht dem äußeren Unterricht zu viel zugeschrieben und werden die Differenzen mit den Uraposteln und Judenchristen etwas zu niedrig taxirt. Als Curiosum fügen wir noch bei, daß nach Havet die Theologie „eine enorme Masse von Subtilitäten und Wortkämpfen" ist. Um sie zu constituiren mußte man mit dem Vermögen, Getrenntes zu vereinigen, welches im orientalischen Geist ist, jenes zu argumentiren, das den griechischen Geist charakterisirt, verbinden.

Die biblische Kriik, die hohe und niedere, spielt gegenwärtig eine große Rolle. Soury hat deßhalb auch nicht verfehlt, den Katholiken vorzuwerfen, daß sie seit R. Simon hierin nichts mehr geleistet haben, ein Vorwurf, den Faivre in seiner Allgemeinheit leicht zurückweisen konnte [1]). Freilich die „höhere" Kritik ist für den Katholiken eine kaum zu verwendende Disciplin und man kann Angesichts der Ungeheuerlichkeiten, welche dieselbe schon zu Tage gefördert, sich darüber kaum grämen. Da gilt es allerdings, daß der Kern mehr werth ist als die Rinde. Ein vernünftiger und mäßiger Gebrauch der Kritik findet sich aber bei den kath. Exegeten bis auf den heutigen Tag. Gewisse Anfechtungen müssen sie sich eben nicht verdrießen lassen, denn die protestantischen Exegeten sind häufig sammt ihrem freien Schriftprinzip nicht viel besser daran. In Betreff der Textkritik wird man aber freilich sagen müssen, daß

1) I, 3.

katholischerseits hätte mehr gethan werden können. Wenn man die reichen Schätze betrachtet, welche in Italien und Frankreich hiefür aufgespeichert sind, so ist es gewiß beschämend, daß wir nicht eine einzige gute Textausgabe haben, während die Namen Tischendorf, Tregelles, Westcott, Hort an den großen Fortschritt in der Textkritik auf protestantischer Seite erinnern. Man mag über die Grundsätze bei der Feststellung der englischen Bibelübersetzung vom katholischen Standpunkte seine Bedenken äußern [1]), aber glaube ja nicht, daß dadurch die Textschwierigkeiten beseitigt seien. Die neue englische Textausgabe ist vielmehr eine Musterausgabe, die wir nicht ignoriren dürfen [2]), so einseitig auch unberufene Kritiker und befangene Dogmatiker urtheilen mögen.

Man wird von mir nicht erwarten, daß ich mein Referat in gleicher Weise über alle Disciplinen fortsetze. Von Anderem abgesehen würde mich darin die zur Verfügung stehende Literatur im Stiche lassen. Es sind ja auch im Vorhergehenden die allgemeinen Fragen aus der Dogmatik und Moral hinlänglich zu ihrem Recht gekommen. Die speciellen Fragen aber möchte ich hier nicht behandeln und dies wird mir, ohne Nebenabsicht sei es gesagt, der Leser auch gern erlassen. Nur die Kirchengeschichte will ich noch erwähnen, weil sie in den Zeitschriften nicht die letzte Rolle spielt. Die historischen Zeitschriften habe ich nicht zur Hand, aber das Bulletin critique beweist, wie ernst und streng die neue Schule auch hierin zu Werke geht. Die Errungenschaften der

---

1) II, 24.
2) Duchesne, Bull. cr. II, 17, 329 ff.

historischen Kritik werden gewissenhaft berücksichtigt und die strenge Arbeit zur Pflicht gemacht. Will sich jemand über die verschiedenen Richtungen orientiren, so empfehle ich ihm die Schrift Jungmanns [1]) mit der dasselbe Sujet behandelnden Schrift des Jesuiten de Smedt zu vergleichen und dazu die Recension Duchesne's zu lesen [2]). „P. de Smedt ist vor allem Kritiker, während Jungmann vor allem Theolog ist. Jener sucht zu sehen, wie sich die Dinge zugetragen haben, dieser zu beweisen, daß sie gut gegangen seien. Dies heißt aber manchmal: gegangen entsprechend den theologischen Vorstellungen des Verfassers". Die Arbeiten Gilbert's über Galilei sind bekannt [3]). Sie erreichen aber die Arbeiten Henri de l'Epinois nicht. Er geht mit Franzelin und Grisar, hat aber die Zurückhaltung des letzteren hinsichtlich der Congregationsentscheidungen nicht recht beachtet. Zu erwarten wäre gewesen, daß er die Angriffe Reusch's gegen die Jesuiten irgendwie berücksichtigt hätte. Ueber weitere historische Aufsätze in der Controverse muß ich hinweggehen, um nicht zu lang zu werden. Die Blüte der archäologischen Studien ist schon durch die französische Ausgabe des archäologischen Bulletin Rossi's bewiesen. Bekanntlich wurde das Martigny'sche Werk über die Archäologie [4]) das Vorbild für die Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer von Kraus und rühren die meisten Holzschnitte von den Clichés jenes Werkes her.

---

1) Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, t. I. Regensburg 1880.

2) Bull. cr. I, 24.

3) La Contr. I, 4. II, 7. 20. 28.

4) Dictionnaire des Antiquités chrétiennes.

Die Lettres chrétiennes beschäftigen sich zum Theil auch mit diesem Gegenstande. Außerdem sind sie namentlich für die Patrologie und die klassische Literatur werthvoll. Wie das reichhaltige Polybiblion geben sie eine vollständige Uebersicht über die französische und einen großen Theil der ausländischen Literatur.

Ueber die Revue du Monde catholique muß ich noch wenige Worte beifügen. Sie dient ebenso zur Unterhaltung als Belehrung, indem sie Erzählungen, Romane, Reisebeschreibungen, geographische und kulturgeschichtliche Schilderungen, Uebersichten über belletristische Literatur, Theater u. s. w. in reicher Menge bringt. Sie will sichtlich die Lectüre anderer Revüen, die un- oder antichristlich sind, aus den katholischen Familien verdrängen. Es ist zu wünschen, daß es ihr gelinge. Auch der deutsche Leser wird Manches mit Interesse lesen. Sind auch die deutschen Verhältnisse öfter mit übertreibendem Sarkasmus dargestellt, so ist es doch interessant, die eigene Angelegenheit in französischem Spiegel zu sehen. In manchen Erzählungen erhält man einen tiefen Einblick in das intime Familienleben.

Ich habe es nicht als meine Aufgabe betrachtet, erschöpfend zu sein oder überall den strengen Kritiker zu spielen. Ich weiß wohl, daß es sich vielfach erst um einen energischen Anfang handelt und der Hindernisse nicht wenige sind. Aber was ich sagte dürfte doch beweisen, daß auch die katholische Theologie Frankreichs ihre Aufgabe begriffen hat. Sollten sich manche deutsche Theologen dadurch zu erneutem Eifer anspornen lassen, so würde ich es nur freudig begrüßen.

II.

Recensionen.

1.

Jakob und Esau, Typik und Kasuistik. Eine historisch-dogmatische Untersuchung von **P. Petrus Hötzl**, O. S. F. Lektor der Theologie im Franciskanerkloster München. Mit Genehmigung der Provinzialobern. München. Druck und Verlag von Ernst Stahl. 1881. VI und 64 S. 8.

Die hier vorliegende „historisch-dogmatische" Untersuchung über Genes. 27 könnte mit gleichem Rechte eine ethische genannt werden, wie auch die Titelbezeichnung „Typik und Kasuistik" andeutet. Ihr Zweck geht dahin, zwischen der dogmatisch-typischen und der historisch-grammatischen Auslegung jener bedeutungsvollen Vorgänge in der Familie des Patriarchen Isaak, von welchen Genes. 27 berichtet, das richtige Verhältniß oder die alle Schwierigkeiten lösende Ausgleichung zu finden. Die exegetischen Probleme, von denen Genes. 27 nur ein Beispiel ist, sind ursprünglich durchweg auf dem Boden der sittlichen Reflexion über die Erzählungen des A. T. entstanden. Der religiöse Unterricht der ältesten Zeit

war auf die Einführung in den Geist der göttlichen Offenbarung auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung angewiesen, und dabei stieß man auf Vorgänge, welche dem gemeinen Bewußtsein von Sitte und Recht Anstoß bereiteten. Diesen Anstoß zu beseitigen wurde Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, welche in zwei Methoden oder Schulen auseinandergieng, die dogmatisch-allegorische und die historische, von denen die erstere unter Umständen bereit war, den Buchstaben der Schrift geradezu fallen zu lassen, wenn nemlich anders über die Schwierigkeit nicht hinwegzukommen war, während die letztere im Buchstaben der heiligen Schriften den geschichtlichen Vorgang respektirte, ohne damit eine geistige Auslegung im Sinne der Allegorie oder der Typik principiell ausschließen zu wollen [1]). Das Verfahren der ersteren Richtung stützt sich auf wirklich oder auch nur vermeintlich dogmatische Gründe. Auf der einen Seite nemlich erkannte man in den Ereignissen, welche die h. Schrift erzählt, bedeutungsvolle Momente aus der Führung des Volkes Gottes nach bestimmten Plänen der göttlichen Providenz, so daß die handelnden Personen nur wie Werkzeuge in einer höheren Hand zur Erscheinung kommen; auf der andern Seite tragen die nach Gottes Rathschluß eingetretenen Ereignisse und die von Gott selbst zu Typen kommender Dinge erwählten Personen so sehr den Charakter des Heiligen und Vorbildlichen, daß es unmöglich scheint, denselben Absichten und Thaten unterzulegen, welche mit dem Sittengesetze

1) Vgl. Kihn, Ueber θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener. Qu.-Schr. 1880. S. 531 ff.

im Widerspruch stehen. Von diesen dogmatischen Voraussetzungen aus gelangte man zu jener bekannten Theorie von allegorischer Schriftauslegung, wonach man drei Arten von Schriftstellen unterschied, solche, welche nur eine historisch-buchstäbliche, sodann andere, welche die buchstäbliche und die geistige (allegorische oder typische, resp. moralische), und endlich solche, welche blos die geistige Auslegung mit Preisgebung des Buchstabens erfordern oder zulassen. In Anwendung auf das Thema der vorliegenden Schrift nun ist ganz besonders berühmt des h. Augustin Exegese von Genes. 27 geworden, wo von dem Verfahren des Jakob die klassische Sentenz ausgesprochen wird, dasselbe sei nicht mendacium sondern mysterium. Augustinus tritt demnach für die dogmatische (allegorisch-typische) Auslegungsmethode ein, und nach seinem Vorgange fortan die großen mittelalterlichen Theologen, sofern sie eben überhaupt das dogmatische Princip in der Exegese adoptierten. Nur haben weder Augustinus noch die Scholastiker bis auf Duns Scotus sich bestimmt darüber ausgesprochen, ob sie Genes. 27 (und ähnliche Stellen) zu jenen Schrifttexten zählen, welche eine buchstäbliche und eine geistige, oder zu denen, welche blos eine geistige Auslegung mit Preisgebung des Buchstabens zulassen. Sowie nun im Laufe der Zeit der unvermeidliche Uebergang von der rein dogmatischen zur historisch-wissenschaftlichen Exegese sich vollzog, mußte die Schwäche der Allegoristen zu Tage treten, d. h. sie mußten zu einer bestimmten Antwort darüber genöthigt werden, ob sie wirklich bereit wären, den Buchstaben oder den historischen Vorgang als solchen fallen zu lassen,

um nur den geistigen Sinn zu retten. Durfte man die Geschichte als solche nicht preis geben, so war man im Interesse der Moral genöthigt, zu den in ihr mitgetheilten ethischen Handlungen Stellung zu nehmen und die Kategorien kasuistischer Beurtheilung auf sie anzuwenden.

So versteht der gelehrte H. Verf. die Ausdrücke „Typik und Kasuistik“. Seinem Schriftchen selbst schreiben wir vor allem das Verdienst zu, nicht blos eine anziehende ethische Untersuchung wieder in Fluß gebracht zu haben, sondern in einer gelungenen geschichtlichen Skizze über die Auslegung von Genes. 27 die Methode für weitere Untersuchung angebahnt zu haben. Was aber des Verf. eigenen Standpunkt zum angeregten Problem anlangt, so möge er aus dessen eigenen Worten entnommen werden. Es heißt im Vorwort: „Das Resultat, welches erreicht worden zu sein geglaubt wird, läßt sich kurz angeben: Die in Frage stehende biblische Thatsache wurde von der Auslegung bald im Lichte dogmatischer Typik, bald im Lichte moralischer Kasuistik angesehen. Die erstere Betrachtungsweise ist die ältere, tiefere, der Patristik und Scholastik im Ganzen eigenthümliche. Die letztere ist jüngeren Ursprungs, weniger tief als faßlich, seit dem 17. Jahrhundert aber in der katholischen Schriftauslegung so alleinherrschend, daß ihr gegenüber die augustinische Auffassung wie ein „„Mährchen aus alten Zeiten““ klingt. Beide Auslegungsweisen schließen sich aber, so schien mir, nicht aus sondern ein. Das verklärende Licht, in welches die Typik unsere Thatsache stellt, muß sich in etwas in den Schatten, worin die Kasuistik sie auffaßt, theilen, auf

daß hieraus eine objektive Wirkung entstehe". Wie dies gemeint sei, und in welchem Sinne der Verf. beiden streitenden Parteien zugleich Recht geben wollte, ersehen wir aus den Schlußworten S. 63 f. Darnach „lohnt es sich nicht der Mühe, das augustinische Paradoxon: non est mendacium sed mysterium, in der strengsten Bedeutung der Worte aufrecht halten zu wollen. So geistreich und tiefsinnig es ist, so kommt dabei die unmittelbar historische Wahrheit zu kurz, droht sich in Schein aufzulösen. Die augustinische Auslegung der Stelle ist nicht durchgebildet, greift blos die mystisch bedeutsamen Momente aus der Handlung auf und vernachlässigt zum Theil die psychologischen und ethischen Seiten derselben. Dagegen wäre die Anstrengung, mittelst eines rein kasuistischen Maßstabes und unter Verkennung aller höheren, prophetischen und providentiellen Züge, das Faktum in die Niederungen gewöhnlicher Ereignisse herabzuziehen, oder ihm gar einen Abschnitt in der chronique scandaleuse, oder in der Intriguengeschichte anzuweisen, oder es als Argument für eine antisemitische Bewegung vorzukehren, noch weniger dankenswerth". „Vielleicht liegt, was ich ausführlicher zeigen wollte, schon in den Worten des h. Bonaventura: non intendebat fallere patrem sed dirigere, angedeutet. Jedenfalls hatte die kleine, wenn auch nicht völlig, doch bis zu einem gewissen Grade entschuldbare Täuschung, in der ich die Züge der Pietät und der Schonung nicht verkennen kann, sich als Zweck die Leitung Isaaks auf die Wege des göttlichen Willens gesetzt. Und wenn auch der Zweck das Mittel nicht heiligen kann, so kann doch Gott dem weniger heiligen und gebrechlichen Thun

der Menschen eine Rolle im Plane seiner heiligen und vollkommenen Weltleitung einräumen".

Wir sind nun mit dem Verf. vollständig darin einverstanden, daß weder die typische noch die kasuistische Auslegungsweise für sich allein berechtigt ist. Wir gestehen auch zu, daß über die vom Verf. gefundene Vereinbarung beider Wege nicht um ein Bedeutendes wird hinauszukommen sein. Doch gestatte man uns einige Bemerkungen, die nicht so fast zur Berichtigung als zur Erweiterung der vom Verf. unternommenen Studie dienen möchten.

Es könnte nach den Ausführungen des Verf. scheinen, als ob schließlich sich der ganze Streit darum drehe, ob das Verfahren des Jakob, der Rebekka u. s. w. im eigentlichen Sinne als ein schwer schuldhaftes, oder aber als ein menschlich entschuldbares, etwa als läßliche Sünde im Sinne der Kasuistik, zu betrachten sei. Gerade hier aber scheint uns der kasuistische Maßstab nicht auszureichen. Wenn man überhaupt einmal eine moralische Makel, eine Schuld, annimmt, so dürfte es sehr schwer sein, jene mildernden Umstände zu finden, welche kasuistisch von schwerer Sünde entschuldigen; der Gegenstand selbst, um welchen sich die Schuld dreht, ist ein eminent wichtiger; die Mittel, wodurch das Ziel erreicht werden sollte, erweisen sich dem einfachen Menschenverstand als unehrliche, als gemeine Lüge und Verstellung; die Veranstaltungen werden mit Vorbedacht getroffen, Gewissensbedenken sophistisch beschwichtigt; und von einer Noth, wie sie etwa zum Begriff des Nothstandes oder der Nothwehr erfordert wird, konnte nicht wohl geredet werden. Im besten Falle, was war das

für ein Glaube, vermöge dessen man meinte, der göttlichen Vorsehung durch menschliche Arglist zu Hülfe kommen zu müssen! Also diese Untersuchung scheint uns ziemlich unfruchtbar zu sein. Nimmt man einmal eine menschliche Schuld an, so ist damit im Princip für die historische Auslegung schon ein entschiedenes Präjudiz geschaffen. Wir bedauern dabei nur, daß der Verf. aus Gründen, die er nur andeutet, sich genöthigt sah, seinen Gegenstand etwas zu eng zu begrenzen, und daß er nicht in eine principielle Untersuchung eines ganzen Complexes von Darstellungen des A. T., welche nach ihrer buchstäblichen Interpretation sittlichen Anstoß bereiten, eingetreten ist. Es handelt sich um Schrifttexte, in welchen nicht etwa einfach Handlungen menschlicher Unvollkommenheit oder Leidenschaft berichtet werden, sondern in welchen ethische Akte, welche dem natürlichen Sittengesetze widersprechen, eine Art von höherer Genehmigung zu erhalten scheinen; man denke z. B. an die dem Abraham befohlene Tödtung seines Sohnes Isaak, an die gepriesene That der Judith. Für die Beurtheilung solcher Schrifttexte kommen nun zwei Voraussetzungen vornehmlich in Betracht.

a. Die h. Schrift auch des A. T. ist Offenbarung religiöser Wahrheit; was wir in ihr suchen, ist die Wahrheit sowohl in religiöser oder dogmatischer, als in sittlicher Richtung; sie muß uns darum über das Sittlichgute belehren und kann uns nicht irre führen; in den aus ihr zu schöpfenden sittlichen Urtheilen kann nur unverfälschte Sittlichkeit enthalten sein. Solche Urtheile bilden sich aber vorzüglich nach dem Leben und Schicksalen derjenigen Personen, welche in besonderer Weise

Träger einer Offenbarung, Werkzeuge göttlicher Heilsplane oder Vorbilder künftiger Ereignisse sind; oder sie bilden sich aus denjenigen Vorkommnissen, welche entweder unmittelbar auf Gottes Befehl zurückgeführt werden, oder welche sich in den Gang der wunderbaren göttlichen Providenz so einfügen, daß sie als Ausflüsse göttlicher Veranstaltung erscheinen können.

b. Was im einzelnen die Pflicht der Wahrhaftigkeit, Treue und Gerechtigkeit gegen den Nebenmenschen betrifft, so muß auch hierin die h. Schrift maßgebend sein; was sie verbietet, das ist verboten, was sie erlaubt, das bleibt auch uns erlaubt; aus ihr also muß die Lehre, beziehungsweise die Definition der Lüge entnommen werden. Würde die h. Schrift z. B. die Nothlüge an irgend einer Stelle für erlaubt erklären, so wäre sie auch uns erlaubt.

Nach diesen Voraussetzungen scheint von zweien nur eines übrig zu bleiben; da die Gerechten des A. T. nicht zugleich als Lügner und Betrüger angesehen werden dürfen, so muß man entweder den Buchstaben des historischen Berichtes aufgeben, oder man muß die in Frage stehenden Handlungen kasuistisch so zurechtlegen, daß sie von Sünde freigesprochen werden können. Zu diesem Zwecke erweist sich nun als das weitaus wirkungsvollste Mittel die richtige Begrenzung des Begriffs der Lüge nach der Theorie Augustins, wonach zum Begriff der Lüge wesentlich die Absicht, den Nebenmenschen zu täuschen, gehört, also überall keine sündhafte Unwahrhaftigkeit vorliegt, wo jene Absicht fehlt, also z. B. in der Parabel, der Fabel, überhaupt in der bildlichen Rede und in jener bekannten räthselartigen Spruch-

weisheit des orientalischen Lehrvortrags, deren sich auch Jesus nicht selten bedient. Daß nemlich in dieser Ausdrucksweise der Buchstabe der Wahrheit an sich nicht ganz entspricht, ist nur der Schein einer Unwahrheit, eine poetische Gestaltung, wodurch gerade das Auge des Nebenmenschen geschärft und sein Sinn auf die verborgene geistige Wesenheit gelenkt werden soll. Wenn also etwas an dem Buchstaben dem natürlichen Rechtsbewußsein zu widerstreben scheint, so soll dieß eine Andeutung darüber sein, daß wir hinter der empirischen Hülle einen geistigen Sinn zu suchen haben. In diesem Sinne könnte man auf Gott selbst gewisse Täuschungen oder Illusionen zurückführen, ja die ganze irdische Erscheinung Christi selbst wird als eine Art von Täuschung oder Simulation dargestellt, da Christus in der Gestalt des sündhaften Fleisches und des Knechtes erschienen sei. So vollzieht sich nun spielend leicht der Uebergang von dem scheinbaren mendacium des Buchstabens zu mysterium des verborgenen göttlichen Gedankens. Die Anwendung nun, welche Augustin von dieser Theorie speciell auf Genes. 27 macht, ist vollberechtigt, wenn wir das dort Geschehene ex parte Dei betrachten. Wir sind berechtigt, die weisen und gerechten Fügungen Gottes anzuerkennen, auch wo uns die dazu eingeschlagenen Wege unverständlich bleiben. An dem Rechte und der Absicht Gottes, auf Jakob die Erstgeburtsrechte zu übertragen, ist ebensowenig zu zweifeln, als an dem göttlichen Rechte, das Land Kanaan den Israeliten anzuweisen, wenn auch beides für unser menschliches Auge nicht ohne Verletzung eines bestehenden menschlichen Rechtes geschehen konnte. Betrachten wir aber jene Vor-

gänge ex parte hominis, d. h. vom Standpunkte der dabei betheiligten Personen, so ist die augustinische Erklärung völlig unzureichend, sie weicht dem Fragepunkt einfach aus, der Frage nemlich nach dem subjektiven Antheil der handelnden Personen an jenen Vorgängen, nach ihren subjektiven Absichten, Thaten und Irrungen. Konnte Jakob sich wirklich in seinem Gewissen für berechtigt halten, so wie er gethan zu handeln, wenn die Erzählung der hl. Schrift buchstäblich wahr ist? Gott wollte nicht täuschen, sondern einen höheren Plan in Erfüllung gehen lassen; hier erkennen wir das mysterium. Jakob aber wollte täuschen, sein ist das mendacium.

Erst in zweiter Linie tritt jetzt die Untersuchung ein, ob denn überhaupt jede Unwahrheit, auch mit beabsichtigter Täuschung, für sündhaft erklärt werden könne. Es könnte ja vielleicht die Handlungsweise unter jene Akte eingereiht werden, für welche man seit dem h. Chrysostomus den Ausdruck *οἰκονομία* aufgebracht hat; unter letzterem nemlich versteht man eine gewisse kluge Technik, ein berechnetes Maßhalten und Zurückhalten im Offenbaren und Verbergen der Wahrheit. Denn auch weises Verbergen der Wahrheit könne, so nimmt man an, Tugend sein oder von der Noth gefordert werden. Kurz es sind die Fragen über Erlaubtheit der Nothrede, der Dienstlüge, der Amphibolie und Mentalreservation, Ablenkung der Intention u. s. w., welche hier in Betracht kommen und durch deren weise Application es etwa gelingen könnte, einzelne sittlich bedenkliche Handlungen von Sünde entweder ganz zu entschuldigen oder sie wenigstens unter dem Gesichtspunkt entschuld-

barer Unwissenheit in milderem Lichte erscheinen zu lassen. Daß wir nun aber speciell auf Genes. 27 davon keine Anwendung machen können, weil es an aller Voraussetzung eines Nothstandes oder eines wirklich der guten Sache zu leistenden Dienstes fehlt, haben wir schon oben angedeutet, wie wir überhaupt diese Art von Kasuistik für kaum berechtigt halten.

Am leichtesten haben es sich mit der in Frage stehenden Schwierigkeit diejenigen gemacht, welche nach dem Vorgange des Petrus Lombardus auf eine göttliche Inspiration oder Eingebung (divinus instinctus) recurrieren, wodurch die Gedanken der handelnden Personen gelenkt und wodurch ihnen mitgetheilt werde, es sei eine sonst unerlaubte Handlung in diesem Falle dem göttlichen Willen entsprechend, folglich sittlich gerechtfertigt. Ueber diese Theorie erlaubt sich Ref. auf sein Lehrbuch der Moraltheologie S. 69 ff. zu verweisen.

Gegenüber von solchen Kunstmitteln der Kasuistik vertritt die Theorie des Duns Scotus und seiner Nachfolger immer noch den Standpunkt der geraderen und gesunderen Moral. Scotus gibt einfach zu, daß die Personen des A. T. neben großen Tugenden auch ihre Fehler gehabt, da sie ja auch ein weniger vollkommenes Gesetz und ein weniger reiches Maß von Gnade, als wir, gehabt haben; jene Tugenden soll man nachahmen, nicht aber ihre Fehler nachahmen oder sie hartnäckig vertheidigen. Bei dieser Annahme läßt sich den göttlichen Werken der Charakter der Wahrheit und Heiligkeit bewahren, ohne daß wir in den Menschen, die Gott zu seinen Werkzeugen wählt, vollendete sittliche Vorbilder erblicken müßten, und ohne daß wir mit Be-

rufung auf die letzteren List und Zweideutigkeit, Lüge und Simulation für erlaubt halten dürften.

Aber es bleibt doch noch etwas zurück, was uns hindert, diese Lösung als eine ganz befriedigende anzusehen. Es entspricht entschieden nicht dem Geiste des N. T. und der Art und Weise, wie z. B. Paulus und Jacobus von dem sittlichen Verhalten der Frommen des A. T. reden, wenn man dieselben ganz in die Sphäre gemeinmenschlicher Irrungen, Leidenschaften oder Laster herabdrückt. Der wahre Israelit muß doch sittlich höher stehen als der Heide, und unter den Israeliten müssen diejenigen sittlich höher stehen als die übrigen, zu welchen Gott in besonderer Weise sich niederläßt, zu denen Er redet und die Er zu Trägern höherer Mysterien macht. Es mag die Einrede wohl in ihrem Werthe bestehen bleiben, daß Gott, indem Er Sünder zu seinen Werkzeugen erwählt, darin ein besonderes Geheimniß der Erbarmung und Gnadenwahl habe niederlegen wollen. Aber es widerstrebt uns ebenso, nach gemeinmenschlicher Weise uns den Erzvater Isaak in einer so entscheidenden Angelegenheit wie einen thörichten Alten vorzustellen, der sich in kaum glaublicher Weise von Weiberlist dupieren läßt, als es uns schwer fällt, in das erhabene Bild einer Patriarchenfamilie solche Züge von Hinterlist und gemeinem Betrug hineinzudenken, wie man sie auf gewisser Seite mit Vorliebe aus dem biblischen Bericht herausliest.

Wir möchten vielmehr den Buchstaben der h. Schrift vor einer fleischlichen Auslegung, welche den Absichten der göttlichen Offenbarung nicht gerecht wird, retten, indem wir ihn zwar stehen lassen, aber ihn nicht für

mehr nehmen, als er selbst sein will. Der biblische Bericht ist nicht darauf abgelegt, ein Sittenbild darzubieten. Merkwürdigerweise enthalten sich die a. tl. Schriftsteller fast durchweg in ihren historischen Mittheilungen der sittlichen Urtheile. Die Berichte sind aufgenommen, nicht damit etwa eine hervorragende Persönlichkeit nach ihren sittlichen Eigenschaften in ein günstiges oder ungünstiges Licht gesetzt werde, sondern um als Momente in der Geschichte des Reiches Gottes zu dienen, z. B. um zu zeigen, wie sich an ein Familienereigniß Folgen knüpften, welche in den Gang der a. tl. Geschichte bedeutungsvoll eingreifen und in ihrer Art providentiell gefügt worden sind.

Man bemerke ferner an der Darstellung, besonders der mosaischen Berichte, die charakteristische Breviloquenz, eine Art von Lapidarstyl in den chronikartigen Erzählungen. In wenigen Versen ist enthalten, was einem Dichter Stoff zu einem ganzen Drama oder Roman geben würde; mancher Vers der Genesis würde einem Homer für einen ganzen Gesang genügt haben. Für die sittliche Beurtheilung nun aber eines Vorgangs wird bekanntlich nicht nur die Kenntniß des objektiven Thatbestandes erfordert, sondern auch der subjektiven Momente, welche dazu mitgewirkt, der Motive und der näheren Umstände; ohne genaue Kenntniß der letzteren läuft man ja immer Gefahr, sich vom äußeren Scheine täuschen zu lassen und vielleicht eine verwerfliche Handlung zu entschuldigen oder eine berechtigte That zu mißdeuten. Gerade für die Beurtheilung dieser subjektiven Momente aber versagt uns der biblische Bericht die Anhaltspunkte; die kurze, abgerissene,

rein objektive Erzählung reicht hiefür nicht aus. Der Buchstabe enthält nicht die Elemente zur Geschichte einer Familie oder eines Stammes, die biblische Erzählung ist nicht Geschichte in dem auf gemeinmenschliche Verhältnisse anwendbaren Sinne dieses Wortes. Insofern setzen wir allerdings der roh empirischen oder historischen Ausdeutung des Schriftwortes eine andere entgegen, welche dem Geiste der h. Schrift besser entspricht, und die deßhalb auch eine geistige (θεωρία) heißen mag, wenn sie auch nicht mit der spirituellen Auslegung der Allegoriker zusammenfällt. Unsere Ansicht läßt sich kurz in folgenden Sätzen zusammenfassen. 1) Die Vorgänge, welche in der h. Schrift in rein objektiver chronistischer Weise berichtet worden, können an dem gemeinen sittlichen Bewußtsein oder an unserer Auffassung von gut und böse nichts ändern; es liegt in ihnen nichts, was uns z. B. anzunehmen berechtigte, es sei in einem Falle Lüge und Betrug gestattet worden und könne deßwegen allenfalls auch uns gestattet sein. 2) Ueber die subjektive Berechtigung der betheiligten Personen zu der ihnen zugeschriebenen Handlungsweise, über Schuld und Sünde, läßt sich ein abschließendes Urtheil nicht aussprechen, da die Schrift selbst uns nicht die erforderlichen Anhaltspunkte bietet. Es bleibt immer der subjectiven Betrachtungsweise anheimgestellt, wie man sich etwa den Gesammtcharakter eines Abraham, Esau, Jakob, Moses, Aaron u. A. construiren werde. Selbst bezüglich solcher Männer, über welche die a. tl. Geschichte viel reichlichere Mittheilungen und positive sittliche Urtheile enthält, wie über David oder Salomon, bleibt das Gesammtcharakterbild ein unsicheres und subjektives.

Wir sind darum gerade auf dem Standpunkt einer wissenschaftlich theologischen Exegese durchaus nicht genöthigt, an dem sittlichen Charakter der in die Offenbarungsgeschichte hereinragenden Personen Anstoß zu nehmen, oder gar dieselben als Typen einer schwer zu überwindenden sittlichen Rohheit oder einer perfiden Politik aufzufassen. Man muß nur nicht klein denken von Dingen, in welchen sich etwas von göttlicher Weisheit und Güte abspiegelt.

Wir glauben mit diesen Bemerkungen in voller Uebereinstimmung mit dem hochgeehrten Verfasser zu stehen; das Schriftchen schien uns einer einläßlichen Berücksichtigung werth zu sein.

Linsenmann.

2.

Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disciplinen in Verbindung mit Prof. DD. Cremer, Grau, Harnack, Kübel, Luthardt, v. Schiele, Fr. W. Schultz, L. Schulze, Strack, Volck, v. Zezschwitz, Plath, Schäfer u. a., herausgegeben von Dr. **Otto Zöckler**, o. Prof. d. Theol. in Greifswald Nördlingen, Beck. 1882. 1. Halbband 288 S. M. 5, 50.

Zwei Erwägungen haben dem Verfasser den Plan zu dem „Handbuch der theologischen Wissenschaften" eingegeben. Einmal sei die theologische Wissenschaft, welche seit mehr als zwei Menschenaltern die Begründung und Ergründung der christlichen und evangelischen Wahrheit vertiefte und erweiterte, wenn auch noch nicht

an ihrem definitiven Abschluß, so doch an einem Ruhe- und Sättigungspunkt angelangt. Hinter dem praktisch-kirchlichen Interesse stehe heutigen Tags das wissenschaftlich-theologische zurück. Der gegenwärtige Zeitpunkt sei aber gerade deßhalb vielleicht ein geeigneter, „um die Resultate der wissenschaftlichen Arbeit, die hinter uns liegt, einmal in umfassender und erschöpfender Weise zu buchen und damit zu ihrer Sicherstellung beizutragen.“ Dazu komme zweitens, daß es dem in der Pastoration draußen stehenden Theologen immer schwerer werde, das wissenschaftliche Material, welches die gläubige Theologie während zweier Menschenalter zusammengetragen und aufgestapelt hat, zu bewältigen. Ueberdies erschwere die immer zunehmende Spezialisirung der Wissenschaft auch für den durchgebildeten Theologen die Gewinnung einer Gesammtübersicht und lege ihm die Gefahr eines Sichverlierens in unfruchtbare Gelehrsamkeit nah. Das Handbuch soll demgemäß den „Reinertrag“ der großen Arbeit der theologischen Wissenschaft der ersten beiden Drittel unseres Jahrhunderts für Kirche und Leben feststellen, andererseits aber dem Studirenden und Kandidaten, dem vielbeschäftigten Geistlichen, dem forschenden Theologen die Möglichkeit einer zuverlässigen, fachgelehrten Orientirung im Gesammtbereich der theologischen Wissenschaft verschaffen. Seine Aufgabe besteht darin, „auf dem Grund der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen theologischen Wissenschaften eine Gesammtdarstellung der Theologie nach ihrem dermaligen Stande aufzubauen; welche — wenn auch in gedrängterer Fassung — doch alles Wesentliche erschöpfen und dem Leser

für alle bedeutenderen Punkte eine feste Directive in die Hand geben soll".

Das Werk soll in 6 Halbbänden erscheinen. Der 1. Band enthält die Grundlegung und Schrift-Theologie, der 2. die kirchenhistorische und dogmatische Theologie, der 3. Band die Ethik und praktische Theologie. Das ganze Werk soll in diesem und dem nächsten Jahre vollständig erscheinen.

Der vorliegende 1. Halbband enthält das theologische Wissensganze in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung von Dr. Zöckler und die Lehre vom Alten Testament (Einleitung ins A. T., Archäologie, Geschichte und Theologie des A. T.), dargestellt von Dr. Herm. L. Strack, a. o. Prof. der Theol. in Berlin, und Dr. Fr. W. Schultz, o. Prof. der Theol. in Breslau. Der wichtigste Theil ist der erste, weil er vollen Aufschluß gibt über den Standpunkt der Verfasser und die leitenden Grundsätze des ganzen Unternehmens. Der Name Zöckler's ist eigentlich schon ein Programm. Denn er hat es wie wenige verstanden, den gläubigen Standpunkt mit den strengen Forderungen der fortgeschrittenen Wissenschaft zu vereinigen, die alte Wahrheit im Lichte der modernen Wissenschaft leuchten zu lassen und das Gesammtgebiet der theologischen Wissenschaften bis zu den äußersten Hilfswissenschaften zu beherrschen. Er hat auch niemals einen Hehl daraus gemacht, daß er auf dem orthodoxen, symbolisch-lutherischen Standpunkt steht. Darnach ist das Handbuch in der Hauptsache als eine Gesammtdarstellung der Theologie im Lichte des lutherischen Glaubens zu betrachten. Dieser Charakter tritt um so stärker hervor, als es sich

nicht um eine Encyklopädie nach Art der von Herzog oder Wetzer und Welte, beziehungsweise Kaulen handelt, sondern um ein von demselben Geist getragenes Werk, welches den ganzen Organismus der Theologie methodisch behandelt. Wie demgemäß die Beurtheilung der katholischen Lehre und Theologie größtentheils ausfallen muß, braucht kaum bemerkt zu werden. Zöckler hat eine bessere Kenntniß der katholischen Theologie als die meisten seiner Glaubensgenossen. Er gibt sich auch Mühe, da und dort die guten Leistungen anzuerkennen, aber prinzipiell muß er sich gegen die katholische Theologie erklären, wenn der confessionelle Charakter zur Sprache kommt.

Nur in ihrer Bestimmtheit als evangelische leistet die Theologie das (hier) Geforderte. Das normale Verhältniß zwischen h. Schrift und kirchlicher Tradition besteht nur für sie. Der Katholicismus hat eine schädliche Entzweiung zwischen Schrift und Tradition einreißen lassen, kraft deren die letztere mehr und mehr in einen Zustand des Wildwachsens und der Emanzipation von den gottverordneten biblischen Normen gerathen ist. Doch ist Zöckler auch nicht blind gegen die Extravaganzen auf protestantischer Seite und zeigt wenigstens ein redliches Streben, ein richtiges Verständniß vom Katholicismus zu erlangen. „Wo die Forderung der Evangelizität mit Einseitigkeit betont wird, unter gänzlicher Verdrängung und Verpönung aller Katholizität, da resultirt jener nur negative Protestantismus, dem der Vorwurf fanatischer Intoleranz und Exklusivität ebensowohl gebührt, wie dem schroffen evangeliumfeindlichen Katholizismus oder Ultramontanis-

mus". „Die echte evangelische Theologie wird in entsprechender Weise die Bestimmtheit ihres Glaubensstandpunktes mit weitherziger Milde und Beurtheilung der nicht-evangelischen Erscheinungsformen des Christenthums paaren müssen. Wie sie es an römischen Theologen zu tadeln berechtigt ist, wenn sie jedes verständnißvolle Eingehen auf evangelisch-kirchliche Anschauungen und Bestrebungen hartnäckig verweigern, ebenso wird auch sie ihrerseits ein möglichst eindringendes und umfassendes Verständniß der römisch-kirchlichen Lebensformen sich verschaffen müssen. Luthern und den übrigen Reformatoren gemeine egoistische oder unsittliche Motive unterlegen, der Reformation alle Greuel der Revolution und alle Verirrungen des modernen Unglaubens ins Schuldregister schreiben, ist gewiß ein Uebel; aber nicht minder tadelnswerth ist es, vom Standpunkte eines krankhaft überreizten Protestantismus aus nur Verwerfliches und Häßliches im katholischen Kirchenthum erblicken zu wollen und zumal gegenüber den vielen herrlichen Erscheinungen des mittelalterlichen Katholizismus, sowie den mancherlei edlen Bestrebungen und tüchtigen Leistungen einzelner katholischer Theologen und Laien der Gegenwart, aus der kampfbereiten Stellung des Borghesischen Fechters nicht heraustreten zu können." (S. 11 f.)

Es ist eben schwer, den eigenen Menschen, der durch Erziehung und Bildung ein bestimmtes Gepräge erhalten hat, auszuziehen oder auch nur zu modificiren, es ist besonders schwer, wenn die religiöse Ueberzeugung ins Mitleiden gezogen wird. Ich will nicht untersuchen, wie viel hierin durch absichtliche Pflege und Förderung hand-

greiflicher Vorurtheile gesündigt wird, obwohl mir viele Beispiele bekannt sind, aber vom größeren oder geringeren Grade abgesehen wird es im Wesentlichen leider immer so bleiben. Der Verf. bekennt sich mit Recht ganz offen zu der Ansicht, daß an eine Aufhebung der die einzelnen protestantischen Bekenntnisse trennenden Schranken nicht zu denken ist. „Ja, es muß die Meinung, als ob jemals eine Rückkehr zu diesen früheren Einheits- und Einfachheitszuständen möglich werden würde, überhaupt als ein unpraktischer Wahn verworfen werden“. An eine Union zwischen Katholiken und Protestanten ist ohnehin nicht zu denken. Die diesbezüglichen Bestrebungen des Altkatholicismus sind kaum der Erwähnung werth. Diejenigen Katholiken, welche den deutschen Protestantismus wegen der negativen Theologie, des crassen Unglaubens und des weitverbreiteten Indifferentismus demnächst zu den Todten legen wollen, täuschen sich ebenso sehr als der Philosoph des Unbewußten mit seiner Zersetzung des Christenthums. Die confessionellen Gegensätze bleiben bestehen, so weit menschliches Urtheil überhaupt gelten kann, und die Aufgabe der wahren Christen kann nur die gemeinsame Arbeit gegen den Unglauben sein. Man sollte sich gegenseitig vertragen und den Feinden nicht das Schauspiel des Kampfes unter gläubigen Christen bieten.

Ein näheres Verständniß ist bloß auf historischem Wege möglich. Die Geschichte muß den besten Beweis erbringen können, wenn es sich um Institutionen handelt, welche mit der Stiftung des Christenthums zusammenhängen. Ich billige es deßhalb durchaus, daß die Verff. des Handbuchs der historischen Entwicklung große Auf-

merksamkeit geschenkt haben. Für die Exegese z. B. ist dies um so nothwendiger, als man bei der Lectüre protestantischer Arbeiten häufig zu der Vermuthung kommen könnte, als ob die Exegese erst mit der Reformation begonnen habe. Einen Fehler hat H. Z. hier auch nicht vermieden. Er stellt bei der Beurtheilung der protestantischen Exegese das protestantische Materialprinzip viel zu stark in den Vordergrund. Wohl haben freilich diese Arbeiten dadurch an Einheit und Consequenz gewonnen, aber nicht ebenso an Objectivität. Man darf ja zu dem Ende nur an die Geschichte des Jakobusbriefes bis in die neueste Zeit herein erinnern, um die Voreingenommenheit vieler protestantischer Exegeten zu constatiren. Die mittelalterlichen Exegeten taxire ich gerade auch nicht zu hoch. Sie haben die leidige Gewohnheit gehabt, das was sie von den Vätern, von welchen sie größtentheils lebten, entlehnten, in die scholastische Zwangsjacke zu stecken. Aber Maldonat, der ältere Jansen, Tolet, Lucas Brugensis u. A. dürfen sich ganz wohl neben den anderen zeigen. Wenn Maldonat den Controversen einen großen Raum gestattete, so war er durch die damalige protestantische Exegese, welche offensiv vorgieng, hinlänglich berechtigt. R. Simon mag manchmal in seinem Urtheil zu streng sein, aber er hat doch die Methode gut gekennzeichnet, welche gerade das Materialprinzip der alten protestantischen Exegese vorgeschrieben hat.

Die Geschichte selbst verdient eine besondere Berücksichtigung. Ich bin mit dem Verfasser ganz einverstanden, wenn er die Kirchengeschichte mit der biblischen Wissenschaft voranstellt. Wenn dies bei den katholischen

Methodikern nicht so entschieden hervortritt, so liegt der Grund jedenfalls nicht in der Vernachlässigung der Kirchengeschichte. An hiesiger katholischer Facultät besteht seit einem halben Säculum die Einrichtung, daß nach den philosophischen Vorstudien mit der Exegese und Kirchengeschichte begonnen wird. Die Dogmatik und das Kirchenrecht treten erst im dritten Studienjahr ein, während die Moral und die praktische Theologie dem 4. Cursus reservirt sind. In der Behandlung der Kirchengeschichte ist freilich auf beiden Seiten auch nicht alles zu loben. Haben sich katholische Polemiker vom Eifer oft zu weit hinreißen lassen, so leidet das Werk des Flacius, die Magdeburger Centurien, jedenfalls auch noch an Anderem als an seiner „Formlosigkeit". Eine halbwegs objective Geschichte über die Reformation war vor der Publication der zahlreichen Quellen gar nicht möglich. Die Quellen bieten aber ein wenig schmeichelhaftes Bild von der Moral und Politik im Lager der lutherischen Fürsten und ihrer geistlichen Helfer. Daneben ist die auch hier wieder vorgeführte Jesuitenmoral mit ihrem Probabilismus und ihrer Casuistik ein unschuldiges Ding.

Ueber die exegetische Theologie bemerke ich nur, daß die Verff. sich große Mühe gegeben haben, ihre Darstellung auf dem Standpunkte der neuesten Wissenschaft zu halten. Sie haben die neuesten Hypothesen über das A. T. durchgehends berücksichtigt, aber freilich die Lectüre einigermaßen erschwert. Dies gilt namentlich von der Einleitung, welche einen ziemlich eingeweihten Leser voraussetzt. Die anderen Theile dagegen lesen sich leicht und angenehm. Die katholische Literatur ist

wenigstens theilweise verzeichnet. Zur Italaliteratur vermißte ich Ott, der in Fleckeisens Jahrbücher gegen Ziegler geschrieben hat, zur Vulgataliteratur wäre neben Kaulens Handbuch der Vulgata dessen Geschichte der Vulgata zu erwähnen gewesen. S. 183 hätte der Codex Teplensis genannt werden sollen.

Schanz.

3.

1) Göttliches Wissen und göttliche Macht des **Johanneischen Christus**. Ein Beitrag zur Lösung der Johanneischen Frage. Von Dr. theol. **Karl Müller**, Gymnasial-, Religions- und Oberlehrer in Breslau. Freiburg. Herder. 1882. 143 S.
2) Kurzgefaßter Commentar zu den **Vier heiligen Evangelien**. Von Dr. **Franz X. Plötzl**, o. ö. Prof. der Theologie an der k. k. Universität zu Graz. In vier Bänden. Dritter Band. Erster Theil. Kurzgefaßter Commentar zum Evangelium des h. Johannes mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Graz. Styria. 1882. XLIX u. 228 S. M. 3,20.
3) Die Entstehung der **Apokalypse**. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums von Dr. phil. **Daniel Völter**, Repetent am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen. Freiburg und Tübingen 1882. Mohr (P. Siebeck). 72 S. M. 2.

Die Johanneische Frage ist wie die parallele synoptische Frage eine Frage ohne Ende. Schon die Art wie sie aufgeworfen wurde beweist, daß es sich in letzter Instanz um philosophische und dogmatische Gegensätze

handelt, welche in das Urchristenthum zurückversetzt werden und den historischen Untersuchungen vielfach präjudiciren. Andererseits ist aber zuzugeben, daß namentlich die Behandlung Baur's zur historischen Auffassung der Evangelien viel beigetragen hat. Man wird heutzutage kein Evangelium, auch das des Johannes nicht, befriedigend zu erklären im Stande sein, wenn man nicht die historischen Voraussetzungen einer genauen Untersuchung unterzieht. Diese wird dann von selbst dazu beitragen, die eigenthümlichen, tief einschneidenden Differenzen des 4. Evangeliums zu den synoptischen Evangelien, begreiflich, ja nothwendig erscheinen zu lassen. Es ist hierin auch in neuerer Zeit so viel gearbeitet worden, daß man wohl die historische Frage bei den gegenwärtig zu Gebot stehenden Hilfsmitteln für beinahe erschöpft betrachten muß. Die Arbeiten von Godet und Luthardt einerseits, von Weizsäcker und Beyschlag andererseits verfolgen die Frage bis zu ihren äußersten Consequenzen. Katholischerseits ist freilich seit Hug und Maier nichts Bedeutendes mehr in dieser Frage geleistet worden. Der neueste Commentar zum Evangelium von Haneberg-Schegg konnte schon wegen des bekannten „katechetischen" Standpunktes die historisch-kritischen Fragen nicht wesentlich fördern. In der Erklärung wird man aber Haneberg nicht Unrecht thun, wenn man sagt, daß er durchaus auf altem Boden stehen geblieben ist. Manchmal glaubt man gar, Tolet spreche zu uns. Der Herausgeber konnte daher unmöglich einen ganz befriedigenden Commentar daraus machen, so hoch auch seine Mühewaltung anzuschlagen ist. Es bleibt also für

katholische Theologen in dieser Frage noch ein ziemliches Arbeitsfeld übrig.

1) H. Müller gibt schon im Titel seines Buches den Zweck und Inhalt desselben ziemlich vollständig an. Er behandelt im ersten, mehr vorbereitenden Theil den geschichtlichen Charakter des Johannesev., seine Gegner und Vertheidiger. Im zweiten Theil wird das göttliche Wissen und die göttliche Macht des Johanneischen Christus an der Hand der einschlägigen Stellen und Erzählungen des Evangeliums und unter fortwährender polemischer Berücksichtigung der Gegner und halben Vertheidiger nachgewiesen. Es ist also nur ein Theil der Johanneischen Frage, speciell die innere Kritik, welche der Verf. behandelt. Er sucht nachzuweisen, daß die Zurückführung der evangelischen Erzählungen auf eine Idee, welche im Prolog ausgesprochen sei, unstatthaft sei. Dies thut er mit vielem Geschick und großer Gelehrsamkeit, obwohl er meines Erachtens in der Vertheidigung zu weit geht. Zwar faßt er den Prolog nicht ganz historisch, weil es unmöglich ist, aber doch urgirt er den historischen Charakter zu stark. Wenn er schon V. 5 nicht bloß überhaupt historisch, sondern auch christlich deutet, wenn er die vorhergehenden ἦν in diesem Sinne premirt und den Evangelisten Thatsachen eigener Erfahrung und Erinnerung mit metaphysischen Deductionen verflechten läßt, so läßt sich dies bei dem Gegensatz, die Geschichte in der Idee aufgehen zu lassen, begreifen, aber eine befriedigende Einsicht in den Prolog des Johannes wird man dadurch nicht erlangen. Dazu wird man gegen Baur und seine Schule genau auf die historische Situation der Schrift einzugehen haben. Besser ist was über

die Johanneischen Wunderberichte gesagt wird. Dieselben werden genau analysirt und gegen die vorgeblichen Unwahrscheinlichkeiten, Widersprüche, mythologischen Bildungen u. A. vertheidigt. Daß sie im Organismus des Evangeliums nach 20, 30. 31 einen wesentlichen Factor bilden, kann füglich nicht bestritten werden. Nur muß auch 12, 37 ff. genau berücksichtigt werden, um die Tendenz des Evangelisten zu erkennen. Daraus wird dann auch klar, warum Johannes statt der synoptischen Todtenerweckungen die des Lazarus aufgenommen hat. Ein Recurs auf die geringere Schulung der Synoptiker als Biographen scheint mir weniger am Platze zu sein, wenn doch der Hauptgrund „in der wesentlich verschiedenen Anlage und Oekonomie der Evangelien zu suchen" ist (S. 138). Warum das Moment der Steigerung in der Auferweckung des Lazarus bestritten werden soll, kann nur aus dem Gegensatz zu Baur erklärt werden. Denn daß Johannes nicht bloß bei diesem Wunder, sondern bei seinen Wunderberichten überhaupt dieses Moment berücksichtigt hat, ist eine Thatsache, welche bei der Auffassung des Evangeliums wohl im Auge behalten werden muß.

2) Der erste Band dieses Evangelicommentars wurde 1880 S. 658 ff. angezeigt. Der zweite, das Marcus- und Lucasev. umfassende Band steht noch im Rückstande, weil der Verf. es mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Theologie-Studirenden für angezeigt gehalten hat, zuvor das Johannesevangelium zu commentiren. Der vorliegende erste Theil enthält neben einer verhältnißmäßig langen Einleitung die sieben ersten Kapitel des Evangeliums. Nach dem Zwecke seiner Arbeit war es nicht

seine Aufgabe, „neue Resultate der Bibelforschung zu Tage zu fördern", sondern nur „die sicheren Ergebnisse der Schriftforschung zu acceptiren, zu erläutern und zu begründen". Doch soll der Commentar „keine einfache Excerpirung und Zusammenstellung von Erklärungen anderer Exegeten" sein. Vielmehr vindicirt er seiner Arbeit „mit vollem Bewußtsein jenen Grad von Selbständigkeit, wie er Schriften von diesem Umfange und Zwecke überhaupt eigen ist". Letzteres soll wohl die Antwort sein auf einen Angriff gegen die Selbständigkeit des Verf. im ersten Band, den die Theologische Literaturzeitung gemacht hat. Ob es in diesem Falle nicht besser gewesen wäre, die Stellung zum Meyer'schen Commentar überhaupt klar zu machen, will ich dahingestellt sein lassen, aber wenn katholische Exegeten so häufig Meyer's Commentare benützen, so sollten sie ihre Selbständigkeit in einem Hauptvorzug derselben bekunden. Meyer ist sich in der Auffassung und Methode vom Anfang an bis zum Schluß gleich und liefert, wie man seinen Standpunkt sonst beurtheilen mag, etwas Originelles und Einheitliches. Die katholischen Exegeten müssen also darnach streben, daß sie nicht nur Kapitel für Kapitel erklären, sondern dem Ganzen den eigenthümlichen Charakter aufprägen und dadurch die eigene Gedankenarbeit zeigen. Andernfalls bleibt man bei einer mehr oder weniger guten Reproduction und Zusammenstellung des Alten. Diese Anforderung ist aber m. Er. auch an einen kurzgefaßten Commentar zu stellen. Auch der Studirende kann nur auf diese Weise in den Geist einer Schrift eingeführt werden. Deßhalb hätte ich gewünscht, daß der Verf. die einleitenden Fragen über das Ver-

hältniß zu den synoptischen Evangelien, den geschichtlichen Charakter des Johannesev., die Echtheit, die Gegner der Echtheit mehr ver- und zum Theil zusammengearbeitet und dem für die eigene Auffassung entscheidenden § über Veranlassung und Zweck eine größre Ausdehnung gegeben hätte. Die Eintheilung des Prologs V. 1. 2, 3—13, 14—18 ist unzutreffend und zwar um so mehr, wenn der Zusammenhang zwischen dem Prolog und der evangelischen Geschichte ein sehr enger ist. 5, 1 entscheidet sich der Verf. für das Passafest. Im Uebrigen hat sich der Verfasser sehr häufig an Maldonat und a Lapide angeschlossen und zwar mitunter so eng, daß er die patristischen Irrthümer derselben reproducirt; z. B. 4, 27 den h. Cyprianus citirt, obwohl die Schrift de singul. clericorum schon von den Maurinern als unterschobene bezeichnet wurde. Den besten älteren Commentar von Tolet scheint er nicht zu Rathe gezogen zu haben. Die Erklärung ist mehr periphrastisch als streng philologisch-historisch, genügt aber dem vorgesetzten Zweck, falls man überhaupt den Studirenden nur den wesentlichen Inhalt, nicht auch die charakteristische Form vorführen will. Dies dürfte gegenwärtig die Ansicht vieler katholischen Theologen sein, welche vor streng wissenschaftlicher Exegese einen gewissen Horror haben. Als einen gesunden Zustand können wir diesen aber gewiß nicht bezeichnen.

3) Nicht den geringsten Einwand gegen die Johanneische Auffassung des vierten Evangeliums bietet die Apokalypse dar. Denn ihr sprachlicher Charakter wurde ja schon von Dionysius von Alexandrien in schroffen Gegensatz zu dem Evangelium gesetzt und die kritische Schule

hat nur eine andere Consequenz gezogen, indem sie gerade in der Apokalypse den echten Donnerssohn erkannte. Sie ist im Ganzen darin einig, daß nur die Apokalypse vom Apostel Johannes herrührt und vor dem J. 70 verfaßt ist. Die Zweifel an der Einheit der Schrift haben zwar auch nicht ganz gefehlt, aber sie waren vereinzelt und haben wenig Zustimmung erhalten. Dagegen unternimmt es nun ein junger Gelehrter nachzuweisen, daß die Apokalypse nichts weniger als eine einheitliche Schrift sei. Dieselbe habe vielmehr folgende verschiedene Bestandtheile: 1) Die Urapokalypse des Presbyters Johannes aus dem J. 65 oder 66: 1, 4—6. 9. 4, 1—5, 10. 6, 1—17. 7, 1—8; c. 8. 9. 11, 14—19. 14, 1—3. 6. 7. 18, 1—20. 19, 1—4. 14, 14—20. 19, 5—10. 2) Die im J. 68 entstandene Weissagung desselben Verfassers: c. 10. 11, 1—13. c. 17. 18, 21—24. 3) Die erste größere Einschaltung unter Antoninus Pius zwischen 140—150: 11, 15. 18. c. 12. 13. 14, 9—12. c. 15. 16. 17, 1. 19, 11—21, 8. 4) Die zweite kleinere Einschaltung unter Antoninus Pius um 150: 1, 7. 8. 5, 11—14. 6, 16. 7, 9—17. 14, 1. 4. 5. 21, 9—22, 5. 6. 8—11. 14. 15. 5) Die letzte Einschaltung unter Marc Aurel um 170: 1, 1—3. 1, 10—3, 22. 5, 6. 14, 13. 16, 15. 19, 10. 22, 7. 12. 13. 16—21.

Die Gründe für diese gründliche Zerschneidung des großartigen, aber sehr schwer verständlichen Werkes sind theils dogmatischer, theils und vorwiegend historischer Natur. Die ersteren taxire ich ganz gering. Denn weder die Anlehnung der Vorstellungen von Gott und Christus an die alttestamentlichen Bilder und Begriffe in der

ursprünglichen Apokalypse, noch die Auffassung der Person Christi als einer durchweg menschlich-historischen, noch die monarchianische Christologie in vorgeblich späteren Theilen ist in einer apokalyptischen Schrift von Bedeutung. Die Ausdrücke sind derartig, daß sie unschwer mit denen in den andern Theilen in Uebereinstimmung gebracht werden können. Ein Wechsel hierin ist aber durch den häufigen Scenenwechsel im ganzen Buch leicht erklärlich. Mehr Beweiskraft haben allerdings die historischen Gründe. Man wird wohl nie dazu gelangen, eine ganz befriedigende Erklärung für diese Punkte zu geben. Der deutlichste Beweis dafür ist die Zuflucht neuerer Exegeten zur endgeschichtlichen Erklärung. Sollen die Verfolgungen, Martyrien, häretischen Erscheinungen u. A. vom zeitgeschichtlichen Standpunkte aus erklärt werden, so reicht die Neronische Verfolgung nicht aus. Anders ist es aber schon wenn man bis zum Ende des 1. Jahrhunderts herabgeht und, was die Schrift absolut verlangt, den prophetischen Charakter nicht außer Acht läßt. Wie aber auch die Erklärung hierüber ausfallen mag, so ist es doch historisch unmöglich, die letzte Redaction so tief ins 2. Jahrhundert herab zu verlegen. Die Apokalypse ist so gut als irgend eine kanonische Schrift bezeugt, denn die späteren Zweifel sind dogmatischen Ursprungs und das Verhalten des Eusebius beweist nicht, daß er für sie keine genügende Bezeugung vorfand, sondern daß er zu wenig historische Daten gegen sie zur Hand hatte. Anders wäre ihre Stellung unter den *ὁμολογούμενα* und *νόθα* gar nicht begreiflich. Sie hätte unter den *ἀντιλεγόμενα* ihren Platz finden müssen. Für die erste Stelle spricht die Bezeugung, für die

zweite die Neigung des Eusebius. Als eine Mißachtung aller historischen Beweisführung muß ich es aber bezeichnen, wenn der Verf. es plausibel machen will, daß die letzte Einschaltung der Apokalypse dem Justin um 160 und den Gemeinden von Lyon und Vienne in dem vielleicht von Irenäus verfaßten Schreiben an die Gemeinden Asiens und Phrygiens um 177 noch unbekannt war, aber dem Irenäus bei der Abfassung seines Hauptwerks vorlag, so daß die Apokalypse in ihrer heutigen Gestalt der gallischen Kirche um 180 bekannt wurde. Denn die Zumuthung, daß sich Irenäus innerhalb eines halben Dezenniums unvermerkt eine so wesentlich veränderte kanonische Schrift habe in die Hände spielen lassen, ist so stark, daß jedes Wort darüber zu viel wäre. Es ist gewiß eine naive Beweisführung, wenn der Verf. meint, so große Einschaltungen seien möglich gewesen, da die Apokalypse nicht sowohl weil sie nicht apostolisch als vielmehr weil sie von den Ereignissen rasch überholt war, weder eine weitere Verbreitung noch ein größeres Ansehen erlangt hatte, sondern bald in Vergessenheit gerathen war! Und doch nennt Justin den Namen des Verfassers und wagt es der heftigste Gegner, Dionysius von Alexandrien, nicht, ihr den inspirirten Charakter abzusprechen. Das Buch mit den sieben Siegeln wird also nach wie vor weiterer Aufklärung bedürfen. Diese Art der Behandlung der neutestamentlichen Schriften dürfte heutzutage kaum mehr als eine vorübergehende Beachtung finden.

Schanz.

4.

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum des Schweizerischen Studentenvereins und seiner Ehrenmitglieder. Redigirt von **Bernhard Fleischlin** und **F. Wicht**. XXV. Jahrg. 1880—81. XXVI. Jahrg. 1881—82. Luzern. Druck und Expedition der Buchdruckerei J. Schill. 488. 548 S. 8.

Die „Monatrosen", eine von dem Verein der katholischen Schweizer Studenten herausgegebene Zeitschrift, von welcher uns die oben verzeichneten zwei Jahrgänge in je 9 Heften vorliegen, verdienen es aus mehreren Gründen, daß wir sie der freundlichen Beachtung unserer Leser empfehlen. Die als Vereinsorgan dienende periodische Publication hat zwei verschiedenen Aufgaben zu genügen, von denen wir die eine die literarische, die andere die geschäftliche nennen können. Ob es zweckmäßig sei, in einem und demselben Organe beide Zwecke miteinander zu verbinden, oder ob die geschäftlichen Angelegenheiten des Vereins, z. B. die Mitgliederverzeichnisse, Semestralberichte der einzelnen Sectionen, Referate über Vereinsfeste, Mittheilung der an den letzteren gehaltenen Reden und Trinksprüche, und endlich Personalnotizen verschiedener Art, vielleicht besser von dem literarischen oder wissenschaftlichen Theil der Publication abgetrennt würden, dieß ist eine Frage, welche in erster Linie aus den Bedürfnissen und Erfahrungen des Vereins selbst heraus zu beurtheilen ist und über die wir hier hinweggehen können. Immerhin geben auch diese geschäftlichen Mittheilungen einen nicht uninteressanten Einblick in ein Stück öffentlichen, kirchlichen und politischen Lebens der katholischen Schweiz. Dem Namen nach nemlich besteht zwar der Verein zunächst aus

Studierenden an den höheren Klassen schweizerischer Mittelschulen sowie an den Hochschulen in und außerhalb der Schweiz, in der Weise, daß je die an einer solchen Schule sich befindenden Schweizer Studenten sich zu einer Section vereinigen und durch diese mit dem Gesammtverein zusammenhängen; in Wirklichkeit aber bleiben diejenigen unter ihnen, welche ihre Studien absolvirt haben, als Ehrenmitglied dem Vereine verbunden, und auf diese Weise fließen dem Vereine und dessen Organ verschiedene Quellen geistiger und materieller Subsistenzmittel zu, und das Ganze repräsentirt nicht etwa blos den „Staat der Zukunft", oder das heranwachsende Geschlecht, sondern faßt in sich einen Kreis von in Amt und Brod und Würden stehenden Männern, welche mit dem Centrum verschiedentlich, z. B. durch die gemeinsamen Festversammlungen, die Sectionsversammlungen, und ganz besonders durch die „Monat-Rosen" in Verbindung stehen; es gibt sich darum in dem Vereinsorgane nicht bloß der schäumende Jugendmuth einer aufstrebenden und für ideale Ziele begeisterten Studentenschaar kund, sondern auch das Dichten und Trachten der Alten, die Anschauungen und Grundsätze, welche von den gereiften Männern in ihren verschiedenen Lebenskreisen vertreten werden.

Unter allen Umständen kann es nur einen guten Eindruck machen, daß der Verein von Studenten seinem Namen Ehre zu machen bestrebt ist durch die Früchte seiner Studien, die den Hauptheil der Zeitschrift bilden. Es läßt sich gar nicht ermessen, wie viele nützliche Anregung in den einzelnen kleineren Kreisen gegeben wird durch wissenschaftliche Vorträge und Besprechungen, durch

Darbieten von literarischen Aufgaben und durch den Reiz der Publicität, welche dem aufstrebenden Talente aufgeschlossen wird; freilich ist auch die Gefahr nicht zu übersehen, daß etwa die Lust zur Schriftstellerei vorzeitig stimulirt werde, daß die Mittelmäßigkeit sich breit mache, und daß, wenn auch in verkleinertem Maßstab, die Schattenseiten des Literatenthums, z. B. das Haschen nach Effekt und Phrase, Eifersüchtelei, persönliche Empfindlichkeit, Zank und Streit, sich einstellen. Es scheint jedoch, daß ein edler Patriotismus diesen Gefahren zu begegnen weiß; wenigstens haben die Monat-Rosen bereits ihren 26. Jahrgang in Ehren vollendet, und zwar durch das Zusammenwirken der deutschen und französischen Sectionen, in der Weise, daß auch das Vereinsorgan zweisprachig erscheint, d. h. unter je einem deutschen (Fleischlin) und einem französischen Redacteur (Wicht) Aufsätze und Berichte in deutscher oder französischer Sprache aufnimmt.

Da der Verein Studierende aller Fächer umfaßt, so ist in den Monat-Rosen auch Raum gewährt für Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten, Philosophie, Theologie, Geschichte, Rechtswissenschaft, Naturkunde, Aesthetik, Literaturgeschichte, Biographie; selbst die Lyrik ist nicht ausgeschlossen. Die Arbeiten treten durchweg in einer anspruchslosen Form auf, wie sie auch in der Regel aus den eigentlichen Studentenkreisen hervorgehen; sie sind selbstverständlich, wissenschaftlich angesehen, von verschiedenem Werthe, zeugen aber durchweg von einem ernsten Streben und von einem nobeln und warmen Zuge, der durch den Verein hindurchgeht.

Von Arbeiten, die uns hier besonders interessiren,

möchten wir in erster Linie nennen die Abhandlung von dem jetzigen Redacteur der deutschen Abtheilung „Aus den Annalen des Gymnasiums zu Luzern; ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Schweiz". Sie besteht in einer Reihe von Artikeln, die erst später ihren Abschluß finden werden und denen als Hauptquelle eine handschriftliche Chronik des Jesuitencollegiums zu Luzern, »Series Historiae Collegii Societatis Jesu«, zu Grunde liegt. Die „Annalen des Gymnasiums zu Luzern" erweitern sich thatsächlich nicht nur zu einer Geschichte des gelehrten Schulwesens zu Luzern überhaupt, welches mit dem Collegium der Jesuiten unzertrennlich verknüpft ist, sondern zu einer Geschichte Luzerns selbst, ja der katholischen Schweiz innerhalb von zwei Jahrhunderten, sowie der religiösen und kirchlichen Reform in der katholischen Schweiz seit dem Tridentinum. Sind auch die handschriftlichen Mittheilungen nur als Berichte der einen Partei aufzufassen, so ist doch durch den Verf. der Abhandlung Licht und Schatten möglichst gerecht vertheilt und die Kenntniß von den Zuständen jener Zeit und von den in ihr einflußreichen Männern um vieles gefördert. — Eine weitere recht instruktive Arbeit ist von Th. Holenstein „Die Reception des römischen Rechtes" (Jahrg. XXV H. VII—IX); ferner von dem Kanoniker Eug. Gros »Martyre de la légion thébéenne« (XXV H. III—IV). Von literargeschichtlichen Arbeiten hat uns besonders gefallen eine Studie über „Annette von Droste-Hülshoff" (zweiter Theil Jahrg. XXV H. I—III) sowie der Essay über »Voltaire a Fernex« (XXV H. I—II). Gut orientierend ist der Aufsatz über „Das Alter des Menschengeschlechtes" von G. Thüring (XXVI H.

V—VI). Andere werden Anderes besonders hervorzuheben finden; wir müssen uns hier um des Raumes willen beschränken.

Eine gesteigerte Bedeutung erhalten nun aber fortan die „Monat-Rosen“ dadurch, daß die Akademie des h. Thomas zu Luzern seit 1882 beschlossen hat, dieselben für einen Theil ihrer Publicationen zu benützen, zunächst für Arbeiten von mehr philosophischem Charakter. Der letzte Jahrgang verdankt demnach der Akademie schon zwei Vorträge, nemlich von Nic. Kaufmann „Beweis des h. Thomas für den „„ersten Beweger““ S. 183 ff. und von C. Alb. Kaiser „die historischen Entwicklungsgesetze der christlichen Kunst“ S. 355 ff. Wir haben hier wenigstens Anfänge, die zu schönen Hoffnungen berechtigen.

Wenn nun aber die Zeitschrift immer mehr über die Bedeutung einer blosen Vereinscorrespondenz hinauswächst, so möchte Ref. in freundschaftlichster Weise die Frage nahe legen, ob die Redaction nicht in Bezug auf den geschäftlichen Theil der Monatshefte, auf Sectionsberichte, Festreden, Nekrologe für Studierende u. s. w., einen strengeren Maßstab anlegen möchte, damit der Verein um so sicherer jedem Einzelnen auch eine Schule des guten Geschmacks und der Erkenntniß des wahrhaft Maßvollen und Schönen werde. Denn auch dieß ist ein Moment zur Verwirklichung des hohen Zweckes, den sich der Verein gesetzt hat: „Tugend, Wissenschaft und Freundschaft, nach Sitten und Glauben der Väter, im Sinn und Geist der katholischen Kirche zum Frommen des Vaterlandes“.

Linsenmann.

5.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der **altchristlichen Literatur** von **O. von Gebhardt** und **A. Harnack**. 1. Band. Heft 1 und 2. Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter von A. Harnack. Leipzig, Hinrichs. 1882. VIII, 300 S. Preis 9 M.

Das verdienstliche Unternehmen, von dem einstweilen ein Doppelheft vorliegt, soll nach dem Prospect als Archiv für altchristliche Literaturgeschichte dringliche Vorarbeiten zu einem Handbuch dieser Literatur umfassen und einerseits Texte enthalten, theils ungedruckte, theils auf Grund schlechter Handschriften gedruckte oder nur in Uebersetzungen bekannte u. s. w., andererseits Untersuchungen, auf alle Fragen sich erstreckend, die innerhalb einer Literaturgeschichte zu behandeln sind, mit Bevorzugung derjenigen Probleme, welche in einem Handbuch nur in Kürze erörtert werden können, wie der Ueberlieferungs- und Textesgeschichte u. dgl.

Das vorstehende Heft enthält zwei Untersuchungen. Die erste (1—97) handelt von der handschriftlichen Ueberlieferung der Apologien im Mittelalter, und als ihr wichtigstes Ergebniß wird S. 85 ff. Folgendes hervorgehoben. 1) Aus dem byzantinischen Zeitalter (10.—14. Jahrh.) sind uns drei von einander wesentlich unabhängige Sammelwerke überliefert worden, deren ältestes, 914 von dem gelehrten EB. Arethas von Cäsarea zusammengestellt, ein Corpus Apologetarum der ältesten Zeit bis auf Eusebius enthält (Par. 451). Es ist zwar nicht ohne Fehler geschrieben; doch scheint der Text nirgends absichtlich entstellt zu sein. Die beiden anderen,

sehr viel jüngeren, die verlorene Straßburger Handschrift und Cod. Paris. 450 v. J. 1364, stellen sich als Sammlungen der Werke Justin's dar. In jener, welche aus relativ besserer Ueberlieferung schöpfte, aber sehr sorglos geschrieben ist, scheint nur die zweite Hälfte eines Instrumentum Justini enthalten zu sein. Dieser bietet eine große Anzahl „justinischer" Werke, bezeugt aber eine stark getrübte Ueberlieferung, sowohl was die Auswahl der Stücke als was ihren Text anlangt. 2) Alle Handschriften der apologet. Werke des 2. Jahrhunderts (ausgenommen Theoph. ad Autol. sowie Hermias, der überhaupt nicht in Betracht kommt) gehen auf die drei genannten Sammlungen zurück, so jedoch, daß der weitaus größere Theil derselben mittelbar oder unmittelbar aus dem Arethascodex stammt. 3) Der Arethascodex ist (saec. XI vel. XII), als er sich noch im Orient, bezw. in der Heimath seines ersten Besitzers befand, mehreremale theilweise ausgeschrieben worden, und drei solcher Apographa besitzen wir noch (Par. 174, Mutin., Marcian. 343). Die Abschriften, welche im 15. Jahrhundert wahrscheinlich über Cypern nach Venedig und so nach Westeuropa gekommen sind, sind die Grundlagen für eine Reihe jüngerer Codices des Renaissancezeitalters geworden, von denen sieben allein aus der Feder des Regularkanonikers Valerian von Bologna geflossen sind.

Der Verf. war nicht in der Lage, die wichtigeren der in Betracht kommenden Handschriften aufs neue einzusehen. Seine Studien fußen vielmehr zum größten Theil auf den Beschreibungen der Handschriften durch andere Gelehrte, namentlich durch v. Otto. Dieser Umstand ist wohl in Erwägung zu ziehen. Die Haupt-

ergebnisse zwar, zu denen er gelangt ist, mögen richtig sein. Aber im einzelnen erscheinen seine Aufstellungen vorerst noch als fraglich und eine volle Sicherheit wird erst bei erneuerter Untersuchung der Handschriften zu gewinnen sein. Die bisherigen Beschreibungen von Handschriften sind nach den Erfahrungen, die ich selbst auf diesem Gebiete gemacht habe, selten völlig zureichend. Enthalten sie auch die wichtigeren der Lesarten, so übergehen sie doch häufig solche Dinge, welche zwar unmittelbar zur Textesrecension nichts beitragen, aber für die Ermittelung des Filiationsverhältnisses der Handschriften sehr bedeutsam sind. So möchte ich nach unserer bisherigen Kenntniß der Handschriften nicht so unbedingt behaupten, als es S. 23 und 67 geschieht, daß nicht Par. 174, sondern nur eine mit ihm nahe verwandte Handschrift der Archetyp der drei dort erwähnten Valeriancodices sei, und ebensowig, daß keiner dieser drei Codices aus dem anderen abgeschrieben sei. Ich war zwar noch nicht in der Lage, die Eigenthümlichkeiten dieser Handschriften so genau zu verfolgen, um ein Urtheil nach der entgegengesetzten Seite hin wagen zu können. Aber schwerlich dürften die Auffassungen des Verf. schon völlig gesichert sein.

Die zweite Untersuchung (98—298) ist der Kenntniß und Beurtheilung der Werke der Apologeten im christlichen Alterthum und Mittelalter gewidmet und somit wesentlich literarhistorischer Art. Die Männer, um die es sich handelt, sind Quadratus, Aristides, Aristo von Pella, der wahrscheinliche Verfasser der Schrift: Jason's und Papiscus' Disputation über Christus, Justin, Athenagoras, Tatian, Apollinaris von Hierapolis,

Melito, Miltiades, Theophilus. Den größten Raum nehmen die Erörterungen über Justin, Tatian und Melito ein. Bezüglich des ersteren wird die, so viel ich sehe zuerst von Zahn aufgestellte, Ansicht vertheidigt, daß die beiden Apologien, die wir von ihm besitzen, ursprünglich ein Werk bildeten, indem die kleinere sich als bloßer Nachtrag zu der größeren, noch vor Veröffentlichung derselben hinzugefügt, darstelle, und dargethan, daß man das Werk (spätestens im 7. Jahrh.) zunächst in zwei Theile und hernach (im oder vor dem 14. Jahrh.) in zwei Werke zerlegte, wahrscheinlich weil man die zweite von Eusebius erwähnte Apologie nicht mehr besaß (S. 145, 171 ff.). Außerdem wird nachzuweisen versucht, Justin habe eine zweite Apologie überhaupt nicht verfaßt; die von Eusebius ihm zugeschriebene sei nichts Anderes als die Schutzschrift des Athenagoras und der Vater der Kirchengeschichte sei dadurch zu seinem irrigen Berichte gekommen, daß man schon im dritten Jahrhundert den Namen des Autors in der Inscription der letzteren getilgt und die Schrift selbst den Werken Justin's beigesellt habe. Bei Tatian wird hauptsächlich auf die neueste Untersuchung von Zahn Rücksicht genommen und dessen Chronologie (196) eine andere gegenübergestellt (212). Die Bekehrung wird insbesondere auf das Jahr 150 angesetzt, ein Jahr, das indessen auch Zahn (Forschungen z. G. d. n. K. I, 283) sich gefallen läßt, wenn er gleich als mittlere Zahl 155 annimmt. Der Uebertritt zum Christenthum erfolgte in Rom. Nach demselben soll T. die Hauptstadt auf längere Zeit (c. 152—165) verlassen haben und später noch einmal in sie zurückgekehrt sein. 172/73 habe er mit der Kirche gebrochen.

Zeit und Ort seines Todes seien völlig unbekannt. Doch stehe nichts der Annahme entgegen, daß er bis zu seinem Ende in Rom geblieben sei. Zahn dagegen läßt ihn von seiner ersten Ankunft bis 172/73 in Rom verweilen, c. 165 oder bald nach dem Tode Justin's aus der Kirche austreten und endlich nach Mesopotamien zurückkehren.

Der Verf. will für diese Construction keine Sicherheit beanspruchen, und dieß mit Recht, da Sicherheit hier überhaupt nicht mehr zu gewinnen ist. Doch wird die Zahn'sche Chronologie für völlig unwahrscheinlich, die Daniel'sche für jedenfalls falsch erklärt. Die wichtigste Frage ist, ob die Oratio in Rom entstand und in welche Zeit demgemäß die von Epiphanius berichtete Uebersiedelung von Rom nach Mesopotamien zu versetzen ist. Diese Frage ist aber schwerlich so sicher zu entscheiden, als S. 198 f. angenommen wird. Was für die auswärtige Entstehung der Schrift angeführt wird, beweist wenigstens nicht so viel, als man gewöhnlich glaubt. Man hat nur ernstlich in Betracht zu ziehen, daß T. sich den Römern gegenüber als Hellene fühlte und mit seiner Schrift sich in erster Linie an Freunde und Bekannte unter den Hellenen wendet.

Noch weniger kann die Ausführung über Justin und Athenegoras auf Beifall rechnen. Es ist nicht einzusehen, daß die Inscription der Schutzschrift des letzteren verstümmelt sein soll. Der Scholiast vermißte in ihr allerdings das *χαίρειν* (184). Dasselbe fehlt indessen auch bei Justin. Und was den vom Verf. vermißten Namen des Autors anlangt, so läßt sich sein Fehlen hinlänglich erklären. Man braucht nur an das

eine zu denken, daß Athenagoras mit Nennung seines Namens der Gefahr einer Anklage sich aussetzte. Was S. 184 vorgebracht wird, es sei schlechterdings undenkbar, widerspreche auch allen Regeln einer Adresse, resp. einer Eingabe, daß der Autor sich nicht genannt habe, wird nur auf diejenigen Eindruck machen, denen die zuversichtliche Sprache allzusehr imponirt. Andere werden sich davon um so weniger überzeugen, als auch der angebliche Corrector durchaus keinen Anstand nahm, die Apologie in einer solchen vermeintlich undenkbaren Form ausgehen zu lassen. Die Hypothese, die die drückendsten Räthsel lösen soll, welche über der zweiten Apologie Justin's und über der Schutzschrift des Athenagoras schweben (186), ist demgemäß als unbegründet abzulehnen, und mit ihr erweist sich auch die Behauptung, daß Justin eine zweite Apologie überhaupt nicht geschrieben habe, daß ihm vielmehr eine solche und zwar schon in der voreusebianischen Zeit fälschlich beigelegt worden sei, sowie die daran geknüpfte Folgerung als hinfällig, daß möglicherweise auch noch andere von Eusebius als justinisch aufgeführten Werke nicht von dem Apologeten herrühren (189). Auch mit der Frage, ob die jetzt s. g. zweite Apologie identisch ist mit der von Eusebius erwähnten, dürfte es noch etwas anders stehen, als S. 143 ff. behauptet wird, und zwar um so eher, je weniger die Hypothese des Verfassers zu befriedigen vermag. Denn so ist der Thatbestand folgender. Justin hat nach dem ausgesprochenen und schwerlich auf Mißverständniß beruhenden Zeugniß des Eusebius zwei Apologien verfaßt. Eusebius nennt H. E. IV. c. 18 ausdrücklich zwei mit

dem Beifügen, die eine sei an Antoninus Pius, seine beiden Söhne und den römischen Senat, die andere an Antoninus Verus (oder Mark Aurel) gerichtet worden. Er spricht ferner zweimal (II c. 13; IV c. 17) von *προτέρα ἀπολογία*, einmal (IV c. 16) von *δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον*. Daneben redet er allerdings auch von einer Apologie oder von A. überhaupt (IV c. 8. 11) und er bringt in diesem Zusammenhang selbst (IV c. 8) ein Citat aus unserer zweiten Apologie (c. 12). Ja er führt einmal (IV c. 17) sogar ein Citat aus Apol. II c. 2 als aus der *προτέρα ἀπολογία* herrührend an. Aber das ist m. E. alles noch kein hinreichender Grund, um die beiden Apologien in eine aufgehen zu lassen. Eusebius konnte sich doch viel eher in der Bezeichnung der Stücke als über die Zahl der Apologien täuschen oder versehen, und ersteres ist um so eher anzunehmen, als er bei dem Citat aus dem *δεύτερον βιβλίον* in der That aus unserer zweiten Apologie (c. 3) schöpft und je leichter eine bezügliche Verwechslung war, wenn in seinem Exemplar, was angesichts der Codd. Paris. 450 und Ottob. gr. 274 gar nicht unwahrscheinlich ist, die zweite Apologie v o r der ersten stand. Die äußeren Zeugnisse sind also der fraglichen These nicht günstig. Und mit den inneren Gründen steht es nicht viel anders. Allerdings weist Justin in der zweiten Apologie mit *προέφημεν* oder *ὡς πρ.* dreimal (c. 4. 6. 8) auf die erste zurück. Ebenso ist richtig, daß ähnliche Verweisungen in der ersten Apologie selbst (c. 21—23. 26. 43. 45. 54) vorkommen, und es mag auffallen, daß in der zweiten nicht deutlicher auf jene als eine schon f r ü h e r übergebene Schrift hingewiesen

wird. Allein bei der Schreibart Justin's und besonders bei der erregten Stimmung, die sich in der zweiten Apologie kund gibt, kann das nicht allzu sehr befremden und ist der Schluß noch nicht gerechtfertigt, die zweite Apologie sei bloß ein Bestandtheil der ersten.

Der Raum gestattet nicht, weiter auf die Arbeit einzugehen. Nur die Art und Weise, wie der Verf. mit Eusebius umgeht, soll noch kurz beleuchtet werden. Derselbe wird bald der absichtlichen Täuschung (138), bald der Gewissenlosigkeit (141), bald der Erfindung und Fälschung (142), bald einer kleinen Täuschung (142) oder leichtfertigen Combination (196) u. s. w. bezichtigt, das eine Mal, weil er H. E. IV c. 11 ein Citat aus Justin's Schrift gegen Marcion in Aussicht stellt und ein solches aus Apol. I. c. 26 bringt, das andere Mal, weil er ib. c. 16 eine Stelle aus Tatian's Oratio unrichtig wiedergibt. Ich bin nicht gesonnen, derartige Anklagen von dem Vater der Kirchengeschichte zum voraus als unbegründet abzuweisen. Wohl aber verlange ich, daß sie, wenn man sie erheben will, genügend begründet werden, und dieß vermißt man in der vorliegenden Schrift. Denn bezüglich des ersten Falls darf man wohl fragen, ob hier zu einer absichtlichen Täuschung überhaupt ein vernünftiger Grund denkbar ist, und wenn man diese Frage nicht wird bejahen wollen, so wird man eher an ein Versehen denken oder annehmen, Justin habe die betreffenden Worte eben doppelt geschrieben, sowohl in der Schrift gegen Marcion als in der Apologie. Auch im zweiten Fall wird man eine derartige Frage aufwerfen müssen, und wenn auch hier kein zureichender Grund für eine Fälschung wahrzunehmen ist,

so wird wiederum eine andere Erklärung den Vorzug haben. Der Verf. bemerkt zwar, daß nach den Ausführungen Zahn's an einen bloßen Irrthum nicht zu denken sei. Aber ist denn die bloße Bemerkung, die bezügliche Textesänderung sei von Eusebius entweder schon vorgefunden oder, was weitaus wahrscheinlicher sei, erst vorgenommen worden (Zahn a. a. O. S. 275), ein Beweis, oder ist etwa, wenn der Verf. je über seinen Gewährsmann sich getäuscht hätte, in den leeren Behauptungen von Dembowski (Quellen der chr. Apol. I, 60) ein solcher zu erblicken? Kein unbefangener Kritiker wird das behaupten wollen, und man könnte somit den Vorwurf der Täuschung, mit dem der Verf. so leicht gegen Eusebius bei der Hand ist, gegen ihn selbst erheben, da er eine Sache, die er nicht beweisen kann und die überhaupt nicht zu beweisen ist, für bereits bewiesen erklärt und den Leser, um ihn nicht so schnell zur Einsicht kommen zu lassen, von sich ab an einen anderen Autor weist. Indeß will ich den Verf. keineswegs mit dem Maßstab messen, den er selbst an Andere anlegt, da ich nicht gewöhnt bin, hinter jedem Irrthum sofort Betrug zu wittern. Ich will vielmehr die mildeste Erklärung zulassen und das Verfahren auf eine da und dort hervortretende leichte und burschikose Art des Verf. zurückführen, der meint mit Worten zu ersetzen, was an Beweisen abgeht, und ich würde auch das nicht hervorheben, da ich mir wohl bewußt bin, wie auch der gewissenhafteste Forscher in einzelnen Fällen sich irren kann, wenn der Verf. mit dem Vorwurf der Leichtfertigkeit nicht Alten und Neuen gegenüber ebenso freigebig wäre wie mit dem Vorwurf der Täuschung.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß die Annahme, das Edict Hadrian's an M. Fundanus sei ächt, keineswegs so grundlos ist, als S. 101 mit Verweisung auf Overbeck behauptet wird. Vgl. Quart.-Schr. 1879 S. 108—128.

Funk.

6.

Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der Buddhistischen Kirche von **Heinrich Kern,** Professor an der Hochschule zu Leiden. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung von **Hermann Jakobi,** Professor an der Akademie zu Münster in Westfalen. Erster Band. 1. Theil. Leipzig, Otto Schulze. 1882. VIII und 356 S.

Mit erneuten und vervielfältigten Kräften sind bei vermehrten Quellen und Erkenntnißmitteln die Untersuchungen über die großen Religionssysteme des Ostens wieder in Angriff genommen worden, und es stellt die Schulze'sche Firma diesfalls neben und nach dem hier zu besprechenden Werk, das baldige Erscheinen verwandter Arbeiten über die Religion der Sikhs, den Rigveda, die älteste Literatur der Inder (in zweiter umgearbeiteter Auflage von Kägi), über Mohammed und den Mohammedanismus, Zoroaster und die Religion des altiranischen Volkes in bestimmte Aussicht. Eine neue Wissenschaft, die vergleichende Religionsgeschichte ist in raschem Entstehen begriffen, zahlreiche Bausteine sind schon herbeigeschafft und werden fort und fort durch rüstige Kräfte bei allen Culturvölkern gehoben, um den

großen monumentalen Geistesbau vorzubereiten. Ob derselbe das Zeichen des Erlösers tragen werde, oder ein mit größtem Kräfteaufwand gethürmtes Babel in Aussicht stehe? betrachten wir noch auf lange hin als müßige Frage, da die Vorarbeiten, welche das Rohmaterial beischaffen und aufschichten, für manche Theile des Baues in gründlich umfassender Weise erst begonnen haben. Weniger indessen gilt Letzteres von dem Glaubenssystem, über das uns H. Kern und sein gewissenhafter Uebersetzer Jakobi von zum Theil neuen Gesichtspunkten aus orientiren wollen. Ueber Buddha, Buddhismus und Nirvana scheint, wie Manche glauben, nicht eben gerade viel Neues mehr gesagt werden zu können [1]), namentlich da die Philosophie in unseren Tagen nach dem Bekenntniß mancher ihrer namhaftesten Vertreter im Kreislauf beim Nirvana angekommen ist. Andererseits machen sich, nachdem gleichlaufend mit der philosophischen Speculation wiederholt auch schon vorgeblich praktische Rücksichten für bessere Werthschätzung und selbst Gleichstellung des ostasiatischen Glaubenssystems mit dem Christenthum geltend gemacht worden sind, neuestens Europa's und des Christenthums müde Russen im Bunde mit Yankee's die Verbreitung eines durch sie gereinigten Buddhismus als der universalen Zukunftsreligion zur Aufgabe. Diese seltsamen Missionäre, Theosophen und Hierophanten, wie sie sich nennen, stellen sich in bewußte Opposition zum Christenthum und zu den christlichen Missionären und

---

1) H. Kern gesteht dieß in der Vorrede selbst ein, meint aber damit nur die legendarischen Bestandtheile an sich, die er in der Folge völlig, ohne einen geschichtlichen Niederschlag zu belassen, in Mythe auflöst. Dieß ist das Neue in seiner Behandlungsweise.

gedenken Bekehrung auch der Christen zum buddhistischen Heidenthum zu betreiben. Zu diesem Zweck hat das Haupt der blasirten, getauften Buddhomanen, Colonel Henry Olcott einen bei Trübner in London erschienenen Katechismus verfaßt, welcher Genehmigung und Imprimatur des buddhistischen Oberpriesters der Insel Ceylon erhalten hat und in den Schulen dieses Centralpunktes der südlichen buddhistischen Kirche, welche die ältere ist und zuverlässigere Traditionen zu besitzen behauptet, eingeführt ist. Der Katechismus thut sich natürlich viel auf den statistischen Nachweis zu gut, daß Buddha nach 5 Monaten seiner Wirksamkeit erst 60 Jünger zählte, heute aber seine Anhänger sich auf 500 Millionen, stark ein Drittheil des ganzen Menschengeschlechts, belaufen; ferner darauf, daß seine Priester nicht Vermittler zwischen den Menschen und Gott sein wollen, sondern die Menschen Selbsterlösung und Selbstvergeltung, das Buddhawerden in einer Art reflexionsmäßiger und zugleich moralisch asketischer Verabsolutirung des Ich lehre, daß er keine Schöpfung, überhaupt keine Wunder brauche, keine Götzen zu verehren, sondern nur Buddha's Bildern als Erinnerungen an ihn Ehrfurcht zu erweisen, die Wissenschaft zu betreiben und zu ehren, das Böse mit Gutem zu vergelten mahne. Im Gegensatz zu Hartmann und Schopenhauer wäre auch nach unserm Gewährsmann das Nirvana nach echter buddhistischer Lehre keineswegs als Vernichtung schlechthin zu betrachten, sondern ein Zustand vollkommener wechselloser Ruhe, des Aufhörens aller Begierden, Empfindungen, Hoffnungen und Befürchtungen, Freuden und Leiden, ein Abthun alles diesseitig Natür-

lichen des Menschen. Damit haben wir schon die Aufgaben berührt, welche das Buch des holländischen Gelehrten im weitern Verlauf seiner Untersuchungen zu behandeln gedenkt. Denn die vorliegende Hälfte des ersten Bandes, welchem in Bälde ein zweiter folgen soll, gibt die legendarische Geschichte des Lebens und der Thaten Buddhas mit kritischen Betrachtungen über dieselbe und einem Schlußcapitel über „Buddha in der Dogmatik". Aeußere und innere Geschichte des Buddhismus, oder wie es gewöhnlich heißt, der buddhistischen Kirche, sind den folgenden Theilen vorbehalten.

Im Buche herrscht eine ganz verschiedene Ausdrucksweise in Betreff der Person des Religionsstifters. Wir haben anfangs keinen Grund, daran zu zweifeln, daß er dieselbe für völlig historisch hält, wie bisher alle, die über den Buddhismus geschrieben, gethan haben. Denn es heißt, daß der Stifter keine ganz neue Lehre verkündigt habe, wenn er auch in Opposition zu einzelnen in seiner Zeit herrschenden Satzungen gerieth; daß der Inhalt seiner Lehre wenig verschieden von der seiner Zeitgenossen war, wie sie besonders in den Upanischads lautet (Unterweisungen, Abhandlungen über speculative Philosophie, die als Theile der h. Schrift galten und auch Vedanta: Endziel, Kern des Veda hießen). Im gleichen Sinn einer historischen Persönlichkeit Buddha's heißt es von ihm: die große That Buddha's bestand darin, daß er lauter und bestimmter als Andere seiner Zeitgenossen und Vorgänger aussprach, wie Jeder, gleichgültig von welchem gesellschaftlichen Range oder von welcher gelehrten Bildung, darnach streben könne und müsse, das höchste Heil zu erreichen, und daß seine

Neuerung in der Popularisirung der metaphysisch ethischen Lehren der Schulen bestanden habe. Fast unmerklich verliert sich diese Ausdrucksweise in der Erklärung und den kritischen Deutungsversuchen der legendarischen Lebensbeschreibung des alten Religionsstifters, welcher mit Vorzug die Ueberlieferung der in der Palisprache abgefaßten heiligen Bücher der südlichen Buddhisten (Singhalesen, Birmanen, Siam, Annam) zu Grunde gelegt ist. Als Vorbild, aus dessen Eigenschaften die Idee Buddha's als Erlösers gewoben worden wäre, tritt mehr und mehr der Sonnengott heraus, den Indern „der große Erlöser der Welt, der Ueberwinder der Finsterniß, die geöffnete Pforte der Erlösung, das leuchtende Musterbild für die Menschheit, alle Finsterniß, Unreinheit und Schmutz, auch des Geistes und Gemüthes, zu entfernen". Es wird mit Scharfsinn zu zeigen gesucht, daß astronomische und astrologische Vorstellungen der Inder der Legende vom Buddha zu Grunde liegen, in ihr geschichtlich verkörpert und zu Personen und deren mannigfaltigen Beziehungen und Verhältnissen untereinander verwandelt worden seien. Einige Beispiele werden das Verfahren, dem es keineswegs an Methode und scharfem Eindringen in den Stoff fehlt, verdeutlichen. Der Königssohn Buddha bettelt nach der Legende als Mönch um Nahrung; der Vater, dem man es berichtet, schlägt den Mantel um und eilt schnell herbei, macht dem Sohne Vorwürfe, wird aber zuletzt noch des dritten Grades der Heiligkeit (des eines Anagamin, d. h. der nicht wieder kommt: auf Erden geboren wird, sondern in einem der höchsten Himmel, wo er sich auf das Nirvana vorzubereiten hat) gewürdigt. Der Vater, Çuddhodana, ist, vernehmen wir S. 130,

das reine Fluidum, der Aether, wie Varuna-Wodan, und sein Mantel Wodans Mantel. Nach dem Mahl bei Hofe kamen sodann sämmtliche Damen, um den Mönch gewordenen Königssohn zu begrüßen; nur seine Gemahlin blieb in ihrer Kammer. Dabei sollen wir bedenken, daß die Erde damals als unbeweglich gedacht wurde, und der Sonnengott vielmehr sie zu besuchen kommt, nicht umgekehrt. Der Meister geht mit dem vornehmsten Schülerpaare wirklich in den Saal seiner von ihm längst verlassenen Gemahlin, die ihm huldigt; dabei werden wir an ein Gestirnpaar des Widders und daran erinnert, daß schon einige Jahrhunderte vor Chr. die Sonne am 21. März dieselbe Länge wie jene Sterne hatte (S. 132). Wenn sodann der künftige Thronfolger Nanda auf Zureden des Meisters, seines Bruders, den geistlichen Stand ergreift, gesegnet und mitgenommen wird, so „scheint dieser Sohn des Himmels der Mond zu sein während des Lenzmonates oder des Mai" (S. 133), um so eher, als er auch im Mahabharata einer der Genossen des Skanda (des Marschierenden), des schnelllaufenden Jahresgottes ist, und unser eigenes Wort Jahr ursprünglich Marsch, Lauf bedeutet. Der junge Prinz Rahula, Buddha's Sohn, verlangt darauf auf Zureden der Mutter sein Erbtheil vom Vater, da er Weltherrscher werden will, begleitet diesen und wird zuletzt ebenfalls zum Geistlichen ordinirt. Hier erinnert Verf., daß der Knoten (der Schnittpunkt der Bahnen des Mondes und der Sonne), als sich mitbewegend gedacht wird. Das Kloster von Jetavana, das ein überaus reicher Kaufmann an Buddha und seine künftige „allumfassende Gemeinde" schenkte und durch Goldschätze ohne gleichen

schmückte, ist das Mondhaus oder die Sonnenherberge Magha, die Schatzkammer im Löwen, in der Zeit als die Plejaden noch mit dem Ort der Sonne am 21. März zusammenfielen. Zudem ist das Wort dasselbe mit sanskritischem Dwaitavana: Zwielichtwald, Schattenreich, dessen Beherrscher Plutus (der reiche Kaufmann S. 140) mühelos das Geld reichlich wie einen Nibelungenschatz schaffen konnte. Dasselbe Ereigniß hatte sich in der Vergangenheit unter fünf anderen Buddhas schon zugetragen.

In solcher Art wird die überaus reichhaltige Legende Buddha's fort und fort, öfters wie mir dünkt sehr gewaltsam, dafür in Anspruch genommen, eine astronomische, sodann auch mythische Grundlage ihr abzugewinnen, welche sich später in Personen und einen zusammenhängenden Verlauf ihrer Lebensgeschichte verdichtet haben sollte. Der Buddha der Sage löst sich in ein mythisches Gebilde auf, wer immer auch der oder die Stifter und Fortbildner des nach seinem Namen benannten Religionssystems gewesen sein mögen. Die mythische Persönlichkeit des Buddha, heißt es S. 298 ohne Umschweife, ist der höchste der Götter, wie er selbst von sich aussagt; daß er menschenähnlich dargestellt wird, geschieht bei allen Göttern. Er ist Mensch und Gott zugleich, wie alle andern Götter. Jeden Tag, jedes Jahr, jede neue Weltperiode wird die Sonne geboren und stirbt. Aber von demselben Gotte glaubt man, daß er es immer gethan habe und noch thun werde. Die Buddha's sind unzählbar. Insofern ist das göttliche Wesen unsterblich. Seine Erscheinungsformen sind zahllos, sein Wesen ist eins. Die Zeit ist ewig, aber jeder Theil der Zeit ist endlich, oder wie die Inder sagen,

die Gottheit ist ewig, aber ihre Avatara's sind endlich. Ein solcher Avatar und zwar des Sonnengottes und Zeitmessers Vischnu, ist der Buddha, wie den Indern sehr wohl bekannt ist. Nur ist in der Sage an Vischnu-Krischna der übermenschlich starke Held, Herakles, an Buddha die Weisheit des Sonnengottes, Apollo, hauptsächlich geblieben.

Ob sich alle, auch die bisher allgemein für geschichtlich gehaltenen Momente aus dem Leben Buddhas in Mythus auflösen lassen, ist aber sehr fraglich. Daß das Leben des Meisters, die Entstehung und Weiterbildung seiner Anstalt mit Legenden und Mythen fast bis zur Unkenntlichkeit übersponnen ist, berechtigt an sich noch keineswegs zu dem hier eingehaltenen radikalen Verfahren. Hat man unter allen Umständen einen Hauptstifter der asiatischen Glaubensgemeinschaft mit ihren Hunderten von Millionen Anhänger anzunehmen, so scheint es natürlicher, die uns einstimmig überlieferte Persönlichkeit Gautama's, als die jenes Stifters, des Königssohns von Kapilavastu aus dem Geschlecht der Çakya unangetastet zu lassen, welche die fruchtbare aber allezeit regellose Phantasie des indischen Volkes zum Wunderthäter und Gott, schließlich zum obersten Beherrscher eines unermeßlichen Pantheons umgestaltet hat. Denn die Ansicht Köppen's (Die Religion des Buddha S. 431: „Die Thatsache der Menschlichkeit Çakyamuni's steht so fest, daß selbst die späteste Legende und Scholastik es nicht gewagt hat, ihn zum Gott zu stempeln") ist unhaltbar, und es läßt sich nur sagen, daß die Spuren der Menschheit Buddha's nie völlig verwischt werden konnten, und hier die Natur der Sache die beste und stärkste Neigung

zum Gegentheil stets wieder bemeisterte. Unser Buch findet im Gegentheil einen mythischen Sonnengott in Buddha, der vermenschlicht worden ist (Hitzig in der Auffassung Hiobs ist hierin vorangegangen), aber mit Beibehaltung seiner göttlichen Natur. Es weist die Entstehung der mythischen Bestandtheile in sehr alte, die Ausbildung der Lehre in sehr späte Zeit und muß offen bekennen (S. 324), daß dann das einzig Gewisse ist, daß der Buddhismus als geistlicher Orden mit seiner Laienkirche im dritten Jahrh. v. Chr. bestand, wir aber noch nicht wissen, wann und wie er sich dazu entwickelt hatte, wenn er auch in anderer Form, als Volksreligion schon lange vorher bestanden hatte. Ein geringer Ersatz für die uns zugemuthete Preisgebung aller positiven Daten aus dem langen, achtzigjährigen Leben des Religionsstifters dünkt es uns, wenn (S. 325) nicht geläugnet wird, daß der Orden von einer hochbegabten Person gestiftet worden ist, „wie auch immer man sich das denken mag“, und daß schon vor 300 v. Chr. Jemand auftrat, der durch seine Weisheit und Hingabe an die geistigen Interessen seiner Mitmenschen einen solchen Eindruck gemacht, daß einige seiner Zeitgenossen ihn mit einem schon anerkannten Ideale von Weisheit und Güte verglichen (dem Sonnengott) und die späteren Generationen ihn vollständig damit identifizirten. Damit nähert Verf. sich aber wieder auffallend der oben von uns geltend gemachten Anschauung, welche nur weit einfacher ist, indem sie den Meister zum Gott gemacht und nicht auch noch zuvor den Sonnengott in den Menschen und dann erst wieder einen später lebenden Menschen in den Sonnengott verwandelt werden läßt.

Unter dem massenhaften legendarischen Stoff, der sehr gut mit Auswahl des Bedeutenderen zusammengestellt ist, findet sich mancherlei Auffallendes, wie die wunderbare Empfängniß und Geburt des Buddha, die frühe Kundgebung seiner außergewöhnlichen Anlagen, und besonders die Versuchung desselben durch Mara, den Bösen, als er von der Welt sich abwandte, um Mönch zu werden. Im Luftraum stehend rief der Satan: Verlaßt doch Euer Haus nicht, um als Mönch umherzuwandeln. Heut in 7 Tagen wird Euch die Herrschaft über die ganze Erde mit ihren 4 Welttheilen und 2000 Inseln zu theil werden. Der Prinz sagte: Versucher, ich weiß, daß die Weltherrschaft mir bestimmt ist, aber ich begehre ihrer nicht; ich will unter dem Zujauchzen der ganzen Welt ein Buddha werden. Von da lauerte der Böse auf ihn, schlimme Gedanken und Gelüste in ihm zu erwecken und folgte ihm wie sein Schatten.

Himpel.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

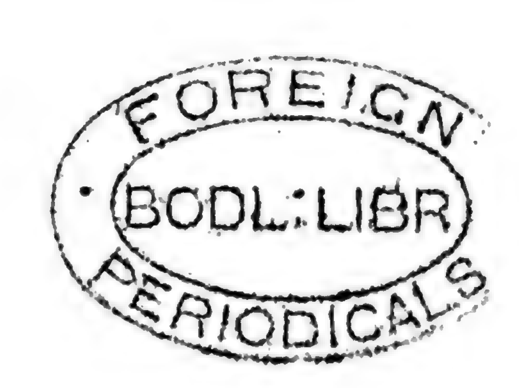
herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundsechzigster Jahrgang.



Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1883.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Schriftstellerthum und literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit.

Von Prof. Dr. Linsenmann.

Zweiter Artikel.

III. Gibt es entscheidende Kennzeichen des Berufes zur Schriftstellerei?

Mag man es noch so nachdrücklich für eine gewagte Behauptung erklären, daß zur Schriftstellerei ein besonderer Beruf gehöre, wir können uns immerhin auf jene unbewußte Logik des gemeinen Menschenverstandes berufen, welche das große Weltprinzip der Ordnung auch für dieses Gebiet menschlicher Thätigkeit geltend macht und sich nicht scheut, gegen einen lästigen und aufdringlichen, aber geist- und formlosen Schreiber den Vorwurf unberufener Arbeit zu schleudern. Eine Thätigkeit, welche in das Menschenleben mit seinem Ernst und Scherz, mit seinem Schmerz und seiner Freude, — denn auch die

rechte Freude ist eine gar ernste Sache [1]), — so tief eingreift, wie die Gabe des Wortes und der Schrift, dürfen wir unmöglich dem blosen Spiele menschlicher Willkür und Laune überlassen; gerade weil wir sie so hoch schätzen, nennen wir sie Sache des Berufes, selbst auf die Gefahr hin, daß uns die Kritik, die wir herausfordern und die unsere Beweisgründe vielleicht für unannehmbar erklärt, unsern eigenen Beruf, in dieser Sache mitzureden, abspreche. Verfasser dieser Abhandlung kämpft nicht für seinen eigenen persönlichen Beruf; er hat von Erfolgen der Schriftstellerei nicht viel zu hoffen, und wenn er schließlich auch zu denen gezählt würde, welche nach Wolle ausgehen und selbst geschoren nach Hause kommen, so hätte er auch davon nicht viel zu fürchten. Aber er möchte eintreten für die Ehre und Würde der Literatur, welche von den unberufenen Eindringlingen am schwersten geschädigt wird.

Man hat der Reihe nach gegen jeden Stand, wenn er allmälig innerhalb der Gesellschaft eine gebieterische und bevorrechtete Stellung errungen, das Erkenne dich selbst! ausgerufen, ist seinen Ansprüchen entgegengetreten, hat seine Anmaßungen der öffentlichen Meinung denuncirt und für die Rechte der anderen Stände Raum und Achtung verlangt. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß ein Stand innerhalb einer bestimmten Entwicklungsperiode der menschlichen Gesellschaft eine providentielle Aufgabe hatte, daß dieser Aufgabe ein gewisses Maß von Auktorität und Herrschaft, von Auszeichnungen und Begünstigungen billigerweise entsprach, weil von dieser

1) Res severa est magnum gaudium.

moralischen Zulage der Erfolg des Wirkens bis auf einen gewissen Grad mitbedingt war, daß aber dann allmälig ein Mißverhältniß zwischen der angenommenen Superiorität und der wirklichen Bedeutung, zwischen den beanspruchten Ehren und Vorrechten und den wirklichen Leistungen sich ergeben, daß man mit der fortschreitenden Entwicklung der Dinge das wirkliche Schwergewicht des öffentlichen Lebens nicht mehr in den früher dominirenden Ständen finden könne, daß vielmehr der Leuchter von den alten Ständen hinweggerückt werde, neue Kräfte in Funktion treten, und daß diesen nun, wie sie die Herrschaft angetreten, so auch die Insignien der Herrschaft, Freiheit und Spielraum, Ehre und Ansehen und Glanz, zukommen müssen. Es lösen sich in der Herrschaft ab der Adel und das bezahlte Beamtenthum oder die Bureaukratie; die Herren vom Schwerte und die von der Feder; unter den letzteren selbst wieder der Lehrstand oder das Professorenthum mit seiner in Zunft und Zopf eingezwängten Gelehrsamkeit, mit seinen pedantischen Allüren und dem Formenzwang seiner Akademien, und andererseits die freie Wissenschaft und Presse, die ungebundene Demokratie der Literaten und der Künstler. Es ist nahe daran, daß die Herrschaft der freien Presse über alle anderen Mächte im Staate proklamirt werde. Welche Gebiete hat die Presse sich nicht erobert! Wie viele Mittel der Publicität, der Belehrung und Aufklärung, der Communication zwischen den Organen der Staatsmaschine werden nicht heute durch die Presse ersetzt und außer Dienst gestellt! Selbst das Gotteswort, welches an eine kirchliche Ordnung gebunden ist und in bischöflichen Hirtenbriefen, auf der Kanzel und in der

Katechese sich vernehmen läßt, soll allmälig sich der Herrschaft und den Gewohnheiten der Tagesliteratur unterwerfen; an die Stelle der Christenlehre tritt die Zeitung!

Das ist nun nicht aufzuhalten; wir haben nur die Folgen aus den Prämissen zu ziehen. Rückt die Presse ein als Macht neben den andern öffentlichen Mächten oder gar über ihnen, so entsteht damit ein neuer Stand neben oder über den anderen Ständen. Der Kampf gegen die alten Stände ist doch nur möglich und hat nur dann eine verhältnißmäßige Berechtigung, wenn diejenigen, welche die alte Herrschaft stürzen, selbst wieder zu einem Stande erstarken, um mit den Ansprüchen eines Standes auftreten zu können. Gewöhnlich schließen sich diejenigen, welche doch die Aristokratie eines in sich geschlossenen Standes als eine Anmaßung abweisen, so bald als möglich zu einer engeren Körperschaft zusammen. Während man das mit Amt und Rang ausgestattete Gelehrten- und Professorenthum zerpflückt und sich an den Präceptoren für den Zwang und die Plage der Schulstube mit literarischen Nadelstichen rächt, fordert man in literarischen Verbänden, Schriftstellervereinen, auf Journalistentagen u. s. w., die Anerkennung und Rechte eines eigenen schriftstellerischen Standes und richtet Schranken der Ausschließung auf. Ja gerade diejenigen Zweige der literarischen Produktion, welche sich am wenigsten einer Berufsstellung unterordnen und irgendwelche Schranken anerkennen möchten, die „freien Künste“, pflanzen sich jetzt als Stände auf. Die „freie Wissenschaft“ und die „freie Presse“ ist jetzt schon daran, zwischen Berechtigten und Unberechtigten unter ihnen selbst zu unterscheiden; es bildet sich von selbst die Zunft;

nur eben mit der Folge, daß überall da, wo man nicht die höheren ethischen Kriterien für das Vorhandensein der Berechtigung und des Berufes anlegt, die Ausscheidung nach niedrigeren egoistischen Motiven, nach Rücksichten auf Partei und Tendenz, oft genug auf dem Wege des Terrorismus, sich vollzieht. Vielleicht gibt es jetzt schon ein höheres Interesse der menschlichen Gesellschaft, sich gegen eine Herrschaft des zunftmäßigen Literatenthums oder Journalismus vorzusehen und zu schützen, und die Rechte und das Ansehen der übrigen Stände nicht preiszugeben.

Mit dem Begriff des Standes kommen wir aber zu dem des Berufes zurück. Im tiefsten Seelengrunde will der Schriftsteller selbst und will der Stand der Schriftsteller den „Beruf" nicht verleugnen. Wenn wir nun nicht bei der in sich widerspruchsvollen Annahme stehen bleiben wollen, daß es zwar einen Beruf gebe, derselbe aber an keine wahrnehmbaren oder berechenbaren Bedingungen geknüpft sei, so werden wir mit logischer Nothwendigkeit dazu geführt, daß es, so schwer durchdringlich uns dieses Gebiet ist, dennoch Kennzeichen des wirklichen Berufes geben müsse, und daß es schließlich auch eine über dem subjektiven Ermessen des Einzelnen stehende Auktorität geben müsse, welcher ein Urtheil über den Beruf zusteht. Man braucht aber bei dieser Auktorität nicht sogleich an Censuren, seien es nun Schulcensuren oder bureaukratische Inquisitionsprocesse mit Einfuhrverbot oder Bücherverbrennung, zu denken.

1) Unter den Anzeichen des Berufes, nach denen wir nun forschen möchten, lassen wir uns gerne an erster

Stelle jene innere Flamme gefallen, von welcher Wärme, Lust und Kraft zum Schaffen ausgeht, die innere Begabung und Begeisterung, welche mit Naturgewalt zur Offenbarung drängt. „Wer inneres eignes Leben in sich trägt, der athm' es aus und frage keinen Richter". So sagt man. Das Talent schafft sich Bahn, sucht sich einen Wirkungskreis und wird durch das Schaffen selbst immer aufs neue befruchtet. Es sind Gaben von oben, welche durch die Bildung der Zeit und durch die Gunst der Verhältnisse geweckt werden. Dieselben kündigen sich zuweilen mit solcher Energie und Klarheit an, daß man den von ihnen Erfüllten wohl einen Schriftsteller von Gottes Gnaden nennen mag. Seinen Lehrbrief brauchen wir nicht weiter zu prüfen; sein Können zeugt für ihn, und wo er sich naht, da erweckt er Freude, wie einer, der frohe und fröhliche Botschaft bringt und wie es der Apostel von den Boten des Evangeliums sagt (Röm. 10, 15). Solche Männer sind ja wirklich Boten Gottes, die wohlthuend durch das Land gehen. Ihre Spuren sind leuchtend. Sie fragen nicht, ob sie reden dürfen, sondern ob Jemand sei, der sie höre und verstehe, und der guten Botschaft würdig sei. Sie bieten Schätze aus, von welchen die Mitwelt überrascht wird. Sie tragen das Bewußtsein ihrer Sendung in sich selbst und machen sich geltend, mag auch das Publikum sich spröde und ablehnend dagegen verhalten oder gar eine höhere Gewalt ihre Thätigkeit hemmen und ihre Schriften unterdrücken. Man hat ehedem die heiligen Schriften der Christen aufgesucht, um sie zu zerstören; seitdem haben in manchen Feuerbränden Bücher gelodert, die man durch Henkers Hand glaubte unter-

drücken zu können; thatsächlich hat man weder die guten noch die schlechten Bücher dadurch wirkungslos machen können. Das wahre Können, das echte Talent, streitet nicht erst mit den Mächten der physischen Gewalt um seine Berechtigung.

Sollte nun aber damit gesagt sein, daß der wahre Beruf sich von selbst offenbare in der von der Natur verliehenen und durch Uebung und Studium vervollkommneten Gabe des Schaffens, so wären wir doch in unserer Frage noch nicht weit gefördert; ja wir wären nicht ganz vor dem Vorwurfe sicher, daß wir über eine blose Redensart ohne bestimmten greifbaren Kern nicht hinausgekommen. Am Können zweifelt ja Keiner, wenn er der Mitwelt seine Dienste darbietet. Es gibt, wie viel zu hohe, so auch zu niedrige Ansprüche an das Talent, und es ist staunenswerth, mit wie unbedeutenden Leistungen sich ein Theil der Mitwelt zufriedenstellen läßt. Schon anders urtheilt das spätere Geschlecht. Um vor den unerbittlichen Richtern einer andern Generation, deren Urtheil nicht mehr von menschlichen Zufälligkeiten bestochen wird, als berufen zu gelten, muß man etwas Rechtes geleistet haben und zu leisten vermögen, etwas das der Menschheit zu Nutzen ist und sie fördert, das Ideen wie Fruchtkeime erweckt und geistige Bedürfnisse hervorruft, um sie befriedigen zu können. Und dabei entscheidet nicht die Größe allein, nicht einmal die vollendete Meisterschaft. „Ist es nothwendig", sagt Bischof Dupanloup, „Meisterwerke hervorzubringen, um die geistige Arbeit zu rechtfertigen? Nein, Gott bewässert die kleinen Blumen ebensowohl wie die großen Bäume; die kleinen Blumen geben weniger Schatten, aber mehr

Wohlgeruch" [1]). Zum Blüthenfrühling gehören auch kleine und unscheinbare Blüthen, und zur Garbe gehören tausende von kleinen Fruchtkörnern; aber eines von beiden muß sein, Blumen, welche das Auge erfreuen und die Luft mit Wohlgeruch erfüllen, Blüthen, welche Früchte ansetzen, und endlich das reife Korn. Oder um ohne Bild zu sprechen, das Können zeigt sich darin, daß man entweder etwas Neues zu sagen weiß, das einen Werth für die Menschheit hat und das Andere nicht schon zuvor besser und wahrer gesagt haben, oder daß man das Alte in neuer angemessener Form sagt und dadurch der alten aber geschmähten und verachteten Weisheit durch den Reiz der Neuheit und durch künstlerische Fassung der alten Juwelen erneuerte Aufmerksamkeit zuwendet und Ehre erweist. Auch nicht in der Fülle der Produktion, in vielen und großen Bänden, liegt das Merkmal der Auserwählung, noch viel weniger in der lauten Aufdringlichkeit. Gleichwie nach einer schalkhaften Bemerkung Lichtenberg's „in der Kirche diejenigen am lautesten singen, die falsch singen", so machen sich vor dem großen Publikum gar oft diejenigen am lautesten bemerklich, welche nicht gottgesendete Propheten sind. Demnach ist auch die Originalität noch kein Zeugniß für das Talent; denn originell sind auch die, welche „falsch singen". Wenn Jemand der Mitwelt vergessene und verschüttete Werke aus älterer Zeit wieder aufschließt, so wollen wir nicht darüber mit ihm rechten, ob er des Eigenen genug geleistet, um seinen Namen mit Ehren genannt zu sehen, noch auch darüber, ob die neue Form,

1) Die Mädchenerziehung. Deutsch von Mosthaf. Mainz 1880 S. 77.

unter welcher alte Ideen oder Bücher neu erstehen, absolut besser oder künstlerischer sein müsse als das Alte. Wer mit gebildetem Geschmacke die Ilias des Homer oder das Lied der Nibelungen in unsere moderne Literatursprache übersetzt, überbietet unmöglich den ästhetischen Werth des Originals und leistet doch der Kunst der Jetztzeit einen Dienst. Wer eine alte Chronik in urkundlich getreuer Form zum Abdruck und zur Kenntniß der Forscher bringt, hat weder nach Inhalt noch nach Form etwas objektiv Neues geschaffen, und doch liegt Werth und Bedeutung darin, daß die Publikation etwas subjektiv Neues ist, bei welchem am Ende gar der Hauptwerth auf der Beibehaltung der alten Form liegt. Hier ist also allerdings alles relativ; aber die allgemeine Aufstellung wird dadurch nicht umgestoßen werden; berufen zu schreiben ist, wer etwas Rechtes zu schreiben weiß, sei es nun daß es nach seinem Inhalte oder nach seiner Form für die Menschheit in engeren oder weiteren Kreisen einen ideellen Werth hat.

Aber auch in dieser Fassung ist unser erstes Kriterium noch viel zu allgemein und fördert uns noch zu wenig in der Erkenntniß dessen, was man schriftstellerischen Beruf nennt. Was für die Menschheit einen ideellen Werth habe, das läßt sich nicht einzig darnach bestimmen, daß es von der Mit- und Nachwelt aufgenommen wird, in ihr zur Wirkung kommt, Beifall findet, Spuren hinterläßt. „Der Baum der Menschheit vergißt des stillen Gärtners, der ihn gepflegt in der Kälte, getränkt in der Dürre und vor schädlichen Thieren geschützt hat; aber er bewahrt treulich die Namen, die man in seine Rinde

unbarmherzig eingeschnitten mit scharfem Stahl, und er überliefert sie in immer wachsender Größe den spätesten Geschlechtern". Der diese Worte schrieb, H. Heine, hat freilich selbst am wenigsten verstanden, sich unter die Wohlthäter der Menschheit, unter die pflegenden Gärtner des Baumes der menschlichen Cultur einzureihen; er lehrt uns vielmehr durch das, was ihm fehlte, dasjenige erkennen, was den wahrhaft berufenen und gottbegnadeten Schriftsteller ausmacht, die sittliche Seite des Könnens, die ethische Verantwortlichkeit des Talents. Was einen wahren Werth für die Menschheit haben soll, muß ethischer Art sein, und darum muß auch das Können, von welchem wir als einem Kriterium des Berufes reden, nicht blos ein intellektuelles, sondern auch ein ethisches sein, ein Können und ein Leisten innerhalb der Bahnen, welche in der Richtung des ewig Wahren und Guten liegen. Die Ablenkung von diesen Bahnen kann nicht im Willen der höheren göttlichen Vorsehung liegen; und wer die falschen Bahnen geht und Andere auf sie führt, kann keiner göttlichen Sendung theilhaftig sein.

Um nicht am unrechten Orte in Sittenrichterei zu verfallen, wollen wir schon ganz im allgemeinen zwischen Männern zweier Richtungen wohl unterscheiden. Zu der einen gehören diejenigen, welche vermöge ihrer geistigen und sittlichen Tendenz zwar in manchen Dingen von der Bahn, die wir für die rechte halten müssen, ablenken, aber doch den eigentlichen Pol im Auge behalten, aus der mancherlei Irrungen des Lebens doch den Glauben an die ewigen göttlichen Grundlinien der Weltordnung,

an die Wahrheit und Tugend retten und darum doch zur Belehrung und Veredlung der Menschheit beitragen, wie wir ja einen Platon und Aristoteles, einen Homer und Sophokles als die Vertreter einer ethischen Weltanschauung zu den größten Geistern zählen dürfen; zur anderen Richtung rechnen wir diejenigen, welche nach ihrer ganzen Bildung und Geistesverfassung centrifugal, dem festen Mittelpunkt einer unverrückbaren sittlichen Ordnung abgewendet, lediglich sich selbst Gesetz und Gottheit sind. Ob es unter ihnen Männer gibt, denen um eines göttlichen Berufes willen die liebliche oder schreckliche, befruchtende oder versengende Gabe der Sprache und des Styls verliehen worden, wer will dieß bejahen oder verneinen? Gewiß gibt es Berufene vermöge ihres Talentes und vermöge des Bedeutenden, was sie durch dasselbe hätten leisten können, die aber den festen Boden der sittlichen Pflicht nicht immer gefunden haben. Wer möchte einen Lessing, Wieland, Goethe, einen Heine oder Gutzkow unberufen nennen? Aber wie ganz anders hätten sie, und Viele neben ihnen, große Männer und Wohlthäter unseres Volkes werden können, wenn sie ihre Gaben voll und ganz in den Dienst der christlich-sittlichen Weltordnung gestellt, wenn sie von ihr aus ihre Probleme sich gebildet hätten, und wenn sie von der Gnadensonne der von Christus geoffenbarten Religion bestrahlt und befruchtet worden wären. So aber besteht ein Mißverhältniß zwischen dem, was nach göttlichem Berufe hätte geleistet werden können, und dem, was die Menschen aus den Gottesgaben gemacht haben, ein Mißverhältniß, das sich uns vielleicht am besten erklärt im Lichte des Bibelwortes: Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt.

Nach all dem müssen wir daran festhalten, daß es ethische Eigenschaften sind, die wir für das echte Können, für den Beruf zur Schriftstellerei fordern müssen. Unter ihnen, von denen wir jedoch keine einzige Tugend des christlichen Katechismus ausschließen, nennen wir beispielsweise als erste den Sinn für Wahrheit. Das ist keineswegs so etwas Selbstverständliches! Viele haben diesen Sinn für Wahrheit nicht, da sie nicht wahr sein und belehren, sondern nur glänzen, überraschen, blenden wollen. Wer seine Feder in den Dienst von Einzelinteressen stellt, wer Anderen zu lieb oder zu leid redet, wer Anderen nachschreibt, ohne ihre Glaubwürdigkeit selbst zu prüfen, wer Geschichte schreibt wie einen Roman, wer Dramen schreibt blos für den Bühneneffekt, wer eine Sentenz formulirt nicht wie die Logik, sondern wie der Reim es fordert, wer das Hohe und Heilige zum Gegenstand der Komik macht, der hat ihn ebenfalls nicht. Dagegen erblicken wir den Sinn für Wahrheit und den Beruf sie mitzutheilen da, wo einer über den Trug und die Lüge der Welt erröthet und den Muth hat, den falschen Schein daran zu geben um der bitteren Wahrheit willen; wo es ihn drängt, das erkannte Bessere zum Gemeingut zu machen, unbekümmert um die möglichen Folgen, und wo er den falschen Göttern dieser Welt den Muth der eigenen Ueberzeugung entgegenstellt. Der Sinn für Wahrheit bedeutet uns aber mehr als blose Liebe zur Wahrheit. Letztere kann bloser Affekt bleiben, der in der Freude an dem erkannten Besseren und in der Trauer über die Schicksale der Wahrheit in unserer Menschenwelt besteht; der Sinn für Wahrheit aber lehrt uns der Wahrheit nachspüren und sie finden,

wo sie verborgen oder entstellt war; er gibt uns die Wünschelruthe in die Hand, mit deren Hülfe wir den verschütteten Quellen nachgraben; er läßt dem Geiste nicht Ruhe, bis er von einer entdeckten Wahrheit Botschaft geben kann.

Mit diesem Wahrheitssinn oder dieser geistigen Spürkraft muß sich als zweite ethische Eigenschaft und als Probe des Berufes eine rechte Mannhaftigkeit verbinden. Denn das Apostolat der Wahrheit hat sein Martyrium. Wir verstehen aber unter Mannhaftigkeit nicht blos den Muth im gewöhnlichen Sinne. Zum Sprechen und Schreiben gehört ja in unserer Zeit im ganzen wenig Muth; oft mehr zum Schweigen. Man steht ja unter dem Schutze der Preßfreiheit, unter dem Schutze der Partei, und, wenn man will, der Anonymität. Wohl zuweilen riskirt eine literarische Lästerzunge, daß sie — mit vornehmer oder gemeiner Waffe — zur Rechenschaft gezogen werde, oder es riskirt ein Angestellter, daß er vom derzeit regierenden Minister die wünschenswerthe Beförderung nicht erlangt oder von einer weltlichen oder geistigen Behörde einen andeutenden Wink erhält. Aber im Gegentheil sind es ja viel eher die Schriftsteller, vor denen man sich fürchtet, ist es die Presse, vor welcher die Regierungen selbst ihre Maßregeln rechtfertigen oder ihre Mißgriffe beschönigen. Wer die Feder zu führen versteht, macht Carriere, wenn er es nur will. Auch in der Richtung auf die entscheidende Frage, ob eine literarische Leistung werde für vollwichtig erkannt werden oder nicht, legt unsere heutige Lesewelt dem Schriftsteller wenig Wagniß auf; man kauft ja die Spreu theurer als das Korn, und derjenige Schriftsteller

ist der beliebteste, welcher dem Leser am wenigsten durch Gedankenarbeit Beschwerde macht.

Wir aber verstehen unter Mannhaftigkeit den Muth, nicht zur Majorität zu gehören, sich den Forderungen des Pöbels oder der Partei nöthigenfalls entgegenzustellen, den Muth, vornehm zu sein. Wir halten es nicht, wie jene Philosophen, welche ihre bessere Ueberzeugung für sich behalten und im übrigen die Sprache der Menge reden [1]). Martyrium bedeutet Zeugniß, Bekenntniß, Einsetzen der eigenen Person für die verfolgte und verkannte Sache. Und noch einen andern Muth gibt es, den wir als Probe des Berufes fordern, den Muth, sich Correkturen und Kritiken gefallen zu lassen, der Belehrung von anderer Seite sich zu unterwerfen, einen Irrthum zu bekennen und zurückzunehmen, und es zu ertragen, wenn man nicht erreicht, was man erreichen wollte. Der Mißerfolg, das Ausbleiben der Billigung und des Beifalls, auch von Seiten der Edlen und Urtheilsfähigen, darf den Mann im Glauben an seinen Beruf noch nicht irre machen. Wie der indische Weise sagt, daß die Flamme der gesenkten Fackel sich doch stets emporrichte, so muß der seines Werthes bewußte Mann, auch wenn er niedergedrückt wird, die Richtung des Geistes nach oben behalten und nicht um des leichteren Erfolges willen seinem wissenschaftlichen Gewissen untreu werden.

1) Loquendum cum multis, sapiendum cum paucis. (Geulinx.)

Wir nennen unter den sittlichen Eigenschaften des Schriftstellers von Gottes Gnaden weiter die Fähigkeit, sich an das Ganze hinzugeben, das Wohl und Wehe der Menschheit in der eigenen Brust mitzufühlen und Opfer zu bringen. Das Gegentheil hievon ist die Selbstsucht, die Ausnützung der bewußten Ueberlegenheit der eigenen Kraft zum zeitlichen Vortheil oder zum eitlen Ruhme; vielleicht gehört hieher schon eine gewisse Sorte von Reclame; ganz gewiß aber jene Agitation um jeden Preis, jenes Berühmtwerdenwollen, dem kein menschlich erlaubtes Mittel zu gering ist, jener Appell an die große Menge, in welchem man sich nicht scheut, den unzufriedenen und begehrlichen Massen zu schmeicheln. Die wahre Hingabe an das Ganze besteht nicht darin, daß man sich aus der rohen Masse ein Fußgestell bildet für seine Person, sondern in einem edlen Gemeinsinn, der zuerst an das Ganze denkt und dem unter Umständen der Schmerz und der Zorn um das Ganze die Feder in die Hand drückt. Facit indignatio versum. Der Gemeinsinn erzeugt sodann eine besondere Form der Gerechtigkeit; er verlangt gleiches Recht für Alle, läßt auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren und lehrt uns, wie man sich in den Gedankenkreis einer fremden Anschauung hineindenken und ihm eine berechtigte Seite abgewinnen müsse. Die Selbstsucht ist unduldsam und versteht keinen Widerspruch; der Gemeinsinn weiß zu schonen und zu erhalten, um nicht das geknickte Rohr gar zu zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auszulöschen. (Matth. 12, 20.)

Und endlich gibt es auch eine Tugend, die sich auf

die Form der Darstellung bezieht. Wie nach einem Worte von Alban Stolz eine leserliche Handschrift Forderung der Humanität ist, was ihm gewiß die Schriftsetzer bezeugen werden, so möchten wir sagen, es sei auch eine gute und edle Formgebung eine Forderung der Humanität; doch meinen wir damit an dieser Stelle nicht sowohl den Styl, sondern eine Eigenschaft der Rede, wie sie der Psalmist meint, wo er vom Worte Gottes sagt: „des Herrn Worte sind keusche Worte, Silber in Feuer bewährt“ (Ps. 11, 7). Nicht Alle verstehen es, was reiner keuscher Ausdruck sei und was es heiße, das Erz des rohen Gedankenausbruches im Schmelztigel zu läutern; es ist nicht blos ein ästhetischer, sondern ein sittlicher Zartsinn dazu nothwendig; weil es hieran so vielfach fehlt, darum entsteht aus der gegenseitigen Berührung der Geister in der literarischen Auseinandersetzung so viel Unfriede und so viel Aergerniß.

Doch, wie viele geistige Fähigkeiten und ethische Eigenschaften wir auch noch aufzählen wollten, so wären alle noch sehr subjektive Zeichen der Legitimation für den Schriftstellerberuf. Es kann ein Mann sie alle zusammen besitzen, und er braucht doch nicht Schriftsteller zu werden, um seine Gaben und Kräfte zur Wirkung kommen zu lassen. Viele wären fähig gut zu schreiben, und doch ist es gut, daß sie nicht Alle schreiben, weil wahrlich schon zu viel geschrieben wird.

2. Schon näher zur Sache kommen wir, wenn wir die große Erfahrungsthatsache ins Auge fassen, daß nicht der Mensch sich selbst in seiner Berufswahl bestimmt, sondern daß er von außen bestimmt wird. Unser Schicksal liegt ja nicht in unserer Hand allein, sondern gestaltet

sich durch Fügungen von oben und von außen; es ist abhängig von den Lebensbedingungen, welche in den allgemeinen Weltzuständen gegeben sind.

Man wird Schriftsteller, weil nun einmal der geistige Verband der Menschen untereinander die literarische Mittheilung verlangt, weil in die von den Vorfahren schon begonnene Arbeit junge Kräfte eintreten müssen, weil ein Bedürfniß nach schriftlichem Gedankenaustausche besteht. Und dann wird man Schriftsteller, weil die Schriftstellerei gewisse Reize hat, weil man durch sie zu Aemtern, Ehren und Brod, zu Ansehen, Macht und Einfluß gelangt. Es ist Arbeit für Viele vorhanden, Groß- und Kleinarbeit; es gibt literarische Handlanger, weil es Meister, und Epigonen, weil es Heroen gibt.

Das Schriftstellerthum unterliegt gewissen Entwicklungsgesetzen, wie jede andere Form des öffentlichen Dienstes oder der gesellschaftlichen Funktion. Wie auf einem üppigen und gut gepflegten Boden reichliche Frucht, so wächst die Schriftstellerei unter der Gunst der modernen Zeitverhältnisse üppig auf. Wenige werden sich von Anfang an darüber Rechenschaft gegeben haben, von welchem Geiste getrieben sie zur Feder gegriffen haben; Zeit und Umstände haben es mit sich gebracht.

Von den Verfassern der Bücher der heil. Schrift heißt es, daß sie vom heiligen Geiste inspirirt geschrieben haben. Von den Priestern unserer Kirche andererseits sagen wir, daß sie durch innere Einsprechung, durch eine gewisse innere Mittheilung der göttlichen Absichten berufen werden; wir setzen bei beiden übernatürliche Akte der göttlichen Vorsehung voraus; aber auch diese übernatürlichen Einsprechungen des göttlichen Gedankens

oder Willens vollziehen sich in Gemäßheit jener großen Weltordnung, nach welcher die göttliche Vorsehung Jedem seinen Platz bestimmt und Jedem seine irdische Aufgabe zuweist. Wenn wir nun auch nicht für die schriftstellerische Thätigkeit im allgemeinen ein übernatürliches donum vocationis im theologischen Sinne voraussetzen, so sind es immhin die verborgenen Führungen der göttlichen Vorsehung, in welchen eine besondere Bürgschaft für den Beruf zu finden ist. Wie wenige unter uns, die wir uns nun einmal zur Mitarbeit an dem geistigen Leben der Zeit berechtigt glauben, haben von Anfang an ihr Absehen auf eine schriftstellerische Thätigkeit geworfen! Den Meisten haben in den Jahren ihrer Jugendentwicklung ganz andere Ziele vorgeschwebt, und ganz anders haben sie sich ihr Arbeitsgebiet für die Zukunft vorgestellt, als es ihnen dann zu Theil geworden ist. Man mußte sie in Vertrauensstellungen berufen, mußte ihnen Aufgaben stellen, sie zu schriftstellerischen Versuchen ermuthigen, manchmal fast moralisch nöthigen; es ist nicht ihre Wahl gewesen, daß sie in Lebensstellungen eintraten, in welchen Anspornung und Gelegenheit zur Veröffentlichung von Erstlingsarbeiten gegeben oder positive Proben schriftstellerischen Geschickes gefordert werden, oder in welchen gar wissenschaftliche Forschung und Verwerthung der gewonnen Erkenntnisse auf dem Wege der Oeffentlichkeit zur Amtspflicht wird. Der Beruf geht in solchem Falle, dieß zeigt wenigstens der Augenschein, von den Menschen aus, in deren Händen unser Schicksal liegt und die für uns die Stelle der Vorsehung einnehmen und uns einen Platz in der menschlichen Gesellschaft anweisen. Ist dieß so, liegt in der

Berufung durch die Menschen die letzte praktische Entscheidung, so stehen wir allerdings alsbald wieder vor einer unabsehbaren Schwierigkeit. Denn was Menschen thun, darin herrscht der Irrthum und der falsche Schein, Selbstsucht und Parteilichkeit, zum mindesten Willkür, Laune, Zufall. Es ist schwer zu sagen, daß man hierauf seinen Beruf basiren könne; man wird doch wohl nicht sagen wollen, daß die Dispositionen, welche die Menschen untereinander treffen, jedesmal der volle Ausdruck der Weisheit und Gerechtigkeit seien, daß alle Empfehlungen, Berufungen und Anstellungen jeweilig den Tüchtigsten zu Theil werden, und daß an Allen, welchen auf solchem Wege die Gunst des Schicksals sich zugeneigt, eine höhere göttliche Führung und Berufung sichtbar geworden.

Und dennoch muß auch hierüber gesagt werden, daß der äußere Anschein, die empirische Erfahrung, nicht entscheidet, und daß wir der menschlichen Willkür, der Irrung und dem Zufall jene eben bezeichnete Rolle nicht einräumen; der Schein trügt, wie überall. Zwar unterscheiden sich die Gesetze der geistigen Welt von denen der Natur dadurch, daß jene der Freiheit des Menschen Spielraum geben und daher zahlreiche Ausnahmen zulassen, und daß die Ausnahmen sich auffälliger und empfindlicher machen als die Regel, so daß man die Ausnahmen mehr beachtet, von ihnen redet und gegen sie reagirt, wodurch nun eben der Schein entsteht, als sei Alles hienieden auf Zufall, Glück und Gunst gestellt. Es wäre thöricht zu leugnen, daß Mancher seinen Stand und seine Berufsstellung durch die Nachhilfe sehr menschlicher Mittel gefunden, durch Bevorzugung auf Grund

seiner Geburtsansprüche, durch Protektion, Kriecherei u. dgl. Aber was vermag dieß Alles gegen die Verhältnisse im großen, wo der Mann seinen Platz sich erringen muß durch Talent, Arbeit, Selbstüberwindung und Wagniß, manchmal unter schweren Entbehrungen und Demüthigungen und unter Opfern an körperlichen und geistigen Gütern. Es ist daher weder weise noch gerecht, in dem Gange der Dinge in dieser sublunaren Welt überall nur das Kleinlichmenschliche, das Zufällige und Störende hervorzukehren und darüber die großen nnd gemeingiltigen Gesetze der sittlichen Weltordnung, das Walten einer höheren Hand, zu übersehen. Von dieser höheren Betrachtungsweise haben wir nun auch Anwendung zu machen auf diejenigen, welche durch einen einfachen Gang der Dinge, durch die ihnen zugefallene Lebensstellung, vielleicht auch durch wechselnde Schicksale verschiedenster Art, dazu geführt werden, unter die Schriftsteller zu gehen. Es ist, wir wiederholen es, bei Vielen nicht ihre eigene Wahl gewesen. Die Jagd nach dem Glück oder der gemeine Drang nach Amt und Brod kann es nicht sein, was zur Schriftstellerei führt; denn selbst wenn man die letztere von ihrer glänzendsten Seite betrachten wollte, so gibt es doch keinen andern Beruf, welcher wie der des Schriftstellers verbunden ist mit Aengsten und Sorgen, mit Furcht vor Mißerfolgen und Verantwortungen, der so reich ist an Enttäuschungen, Unbilden und Tücken jeder Art, und der so sehr wie ein verzehrendes Feuer im Lebensmarke sitzt und in die Seele brennt.

So steht also über der Wahl des Einzelnen eine höhere Macht, die wir nun zunächst Schicksalsfü-

gung nennen wollen und welche den Einen über seinen Beruf zur literarischen Arbeit aufklären, den Anderen beruhigen mag. Wer durch sie in eine Lage versetzt worden ist, in welcher er seine Kenntnisse mittheilen, seine Talente literarisch fruchtbar anlegen, in den öffentlichen Angelegenheiten ein Wort mitsprechen und im Ernste der Prosa oder im heiteren Spiele der fröhlichen Musen der Menschheit nützen kann, der möge sprechen und singen, wie es ihm ein Gott gegeben. Wir bannen wiederum das Recht dazu nicht an einen oder mehrere der gesellschaftlichen Berufsstände, sondern überlassen es den besonderen Verhältnissen, darüber zu entscheiden. Der Eine politisirt oder dichtet, weil ihm Muße gegeben ist; und daß sie ihm gegeben ist, kann ein Zeichen des Berufes sein. Ein Anderer forscht und untersucht und schreibt, weil darin sein Officium besteht, und auch dies mag als Zeichen des Berufes gelten. Wir können auch nicht sagen, daß gerade immer die objektiv Tüchtigsten in den verschiedenen Zweigen der öffentlichen Dienstleistung nun auch zur literarischen Vertretung der Interessen ihres Dienstes berufen seien; es sind vielleicht nicht immer die vortrefflichsten Aerzte, denen neben ihrer Praxis so viel Muße gewährt ist, um auch noch schriftstellerisch aufzutreten, und es sind sicherlich nicht immer die bedeutendsten Theologen und Prediger, welche die Predigtliteratur bereichern; und doch können jene wie diese berufene Schriftsteller sein.

Aber was uns nun auch bei diesem Versuche, dem Berufe zur Schriftstellerei beizukommen, Schwierigkeiten macht, das sind die Ausnahmen von der Regel; denn sie springen in die Augen und möchten erklärt sein.

Wenn die Schicksalsführung allein eine Bürgschaft für den Beruf gibt, wie kann man dann von Unberufenen reden? Und wenn es unter Tausenden nur einen Unberufenen gibt, wer sagt mir, daß ich nicht dieser eine bin?

3) Es ist nothwendig, die Führungen des Schicksals oder das Walten der göttlichen Vorsehung concreter zu fassen, indem wir uns durch die Betrachtung der concreten Vorgänge im Leben orientiren. Die Schicksale der Einzelnen werden im Menschenleben bestimmt durch bestehende Einrichtungen, welche mit den gesellschaftlichen Bedürfnissen einer Zeit im Einklange stehen; durch sie wird die Erkenntniß der eigenen Befähigung geweckt, die Kraft in Thätigkeit gesetzt, der Beruf geprüft, der Funke des Genius angefacht.

Man könnte eine vielleicht schmerzliche Reflexion darüber anstellen, wie viele Geistesgaben und Talente unentwickelt und ungenützt bleiben, weil der niedrige Culturstand eines Volkes ihrer Entfaltung entgegensteht. Man fragt sich unwillkürlich, ob in den kräftigen Völkern einer unentwickelten Culturepoche sich nicht sollten Geistesanlagen gefunden haben, welche zu glänzenden Werken der Wissenschaft und Kunst befähigt hätten. Wir glauben nicht, daß man aus dem Mangel z. B. an künstlerischen Leistungen eines Volkes den Mangel an der in der Natur angelegten künstlerischen Begabung erschließen dürfe; es ist nicht so unbedingt richtig, daß das Talent oder das Genie sich selbst Bahn breche. Es kann zwar ein Aufblühen der Kunst nicht gedacht werden, ohne jene höheren Gaben, welche man nicht in den Schulen erwerben kann und welche von den Aufträgen der Kunst-

mäcene unabhängig sind; aber es ist doch auch nicht möglich in einem Lande, in welchem es an den gesellschaftlichen Voraussetzungen für Entwicklung, Studium und Verwerthung der Kunst fehlt. Die Gaben, welche auf niedrigeren Stufen der Cultur eines Volkes latent bleiben, werden auf der höheren Stufe als ein geistiges Kapital erkannt, mit welchem man wuchern muß, indem man ihm Gelegenheit gibt, sich zu befruchten und nützlich zu machen. Die Gesellschaft gibt gewissermaßen ihre Mandate, schlägt die verborgenen Quellen an, leitet sie in die rechten Gefilde, und nimmt sie in ihren Dienst; ja sie nimmt die Kräfte in ihre Ordnung und Zucht, und ist dafür auch in einem gewissen Grade verantwortlich. Es klingt paradox, daß die menschliche Gesellschaft einen Beruf ertheile oder ihm wenigstens zu Hilfe komme, und doch liegt eine Wahrheit darin.

Es liegt nahe, den Beruf für den geistlichen Stand zur Vergleichung herbeizuziehen. Wie groß in einem Lande die Zahl der nach geistigen und sittlichen Anlagen zum geistlichen Stande Befähigten sei, entzieht sich aller Berechnung; aber deutlich ist erkennbar, daß die wirkliche Berufung zu demselben im engsten Zusammenhange steht mit denjenigen Einrichtungen in der Kirche eines Landes, welche die Heranbildung eines Klerus sowie die rechtmäßige Verwendung der in den Lehr- und Erziehungsanstalten gewonnenen neuen Kräfte bedingen. Wer über das Geschick und die Mittel verfügt, um einen tüchtigen Klerus heranzuziehen und demselben den rechten Geist einzuflößen, der wird dadurch zum Organe, durch welches die göttliche Vorsehung den Beruf an Viele ertheilt. So hängt ja auch auf anderen Gebieten der socialen

Arbeit die Verwendung der im Volke schlummernden Gaben und die Vertheilung der Kräfte von den öffentlichen Einrichtungen ab, von den Schulen, in denen die Anlagen entdeckt, die Neigungen geweckt und geleitet werden, von den Lebensaussichten, welche dem Geiste die Richtung zu geben pflegen, und von den lohnenden Gelegenheiten zur Uebung und Erprobung der Kräfte. Auch dieß ist eine Art von Schicksal, welches über den Beruf entscheidet.

Gibt es nun auch solche gesellschaftliche Einrichtungen, welchen ein Einfluß auf den Beruf zum Schriftstellerthum zukommt? Wir glauben solche allerdings bezeichnen zu können, und zwar solche mit positiver, und solche mit negativer Bedeutung.

Zu den ersteren könnten wir schon den Fall zählen, daß ein Mandat ertheilt und aus Gehorsam gegen den Befehl zur Feder gegriffen würde; die sittliche Berechtigung eines Autors läge dann in dem *Gehorsam gegen eine höhere Stimme und Auktorität.* Und zwar macht uns die Frage kein großes Bedenken, ob es denn ein Recht gebe, ein solches Mandat zu ertheilen, und ob eine durch Befehl erzwungene Schriftstellerei auch eine berufene sei. Gehorsam ist nicht nothwendig Zwang; es können ganz wohl Befehlende und Gehorchende einander auf halbem Wege begegnen, indem die ersteren nach kluger Auswahl Befehle ertheilen und die anderen mit Bereitwilligkeit auf die Befehle warten. Die menschliche Gesellschaft verlangt die Dienste derer, denen sie in ihren Einrichtungen die Mittel dargeboten hat, um ihre Talente auszubilden, und denen sie Stellungen bietet, in welchen ihr Wort Gewicht haben

kann. Im kleineren Kreise läßt sich vielleicht anschaulich machen, wie wir dieß meinen. Die Obern einer Ordensgenossenschaft verfügen über die leiblichen und geistigen Fähigkeiten und Fertigkeiten der Mitglieder des Ordens, indem sie dem einzelnen Mitgliede die naturgemäße Entfaltung seiner besonderen Anlagen ermöglichen und die entwickelten Talente dann in entsprechender Weise verwerthen. Die Genossenschaft als solche legt ein Bildungskapital an in Schulen, Bibliotheken, Archiven, Kunstwerken, Sammlungen verschiedener Art. Von da beginnt ein Wechselspiel von Geben und Empfangen, von Dienst und Gegendienst, die beiderseits gerne geleistet werden. Denken wir uns nun, daß die Absicht der Obern auf ein großes wissenschaftliches Unternehmen, sagen wir etwa auf eine größere, weit ausgreifende historische Arbeit gerichtet sei, so werden die tüchtigeren jüngeren Talente dafür ausgewählt und ausgebildet und endlich mit bestimmten Aufträgen bedacht werden, Jeder nach Maßgabe seiner speciellen Befähigung, über welche oft ein verständiger Vorgesetzter weit richtiger urtheilt, als wer nur sich selbst mißt und wägt. So vertritt der Obere in seiner Art die Vorsehung und entscheidet über den Beruf zum Gelehrten oder Künstler, zum Prediger oder Schriftsteller. Man möge dabei nicht unnöthiger Weise von einer Vergewaltigung der berechtigten Eigenart und Selbständigkeit oder von einer Verkröpfung des Talents durch den Zwang in seiner Entwicklung reden; im Gegentheil zeigt sich darin — wir denken an vernünftige und wohlbedachte Einrichtungen — nur der Segen einer rechten Leitung und Zucht des Geistes. Wie Mancher sehnt sich und streckt die Hände aus nach Auf-

gaben, Problemen und Aufträgen, und ist glücklich, wenn man ihm ein rechtes Thema stellt und Vertrauen zeigt; ja Mancher verliert sich in die Irre und kann zu einer rechten Existenz nicht gelangen, weil es ihm an Mandaten fehlt; er gleicht dem Pferde, das wild der Freiheit genießt aber verhungert, während das Pferd, welches den Sattel trägt und dem Sporn gehorcht, genährt und gepflegt, geschmückt sogar und geliebkost wird. Man geht sicherer, wenn man sich unter den Gehorsam stellt. Von den Mandaten hängt oft genug die geordnete und ersprießliche Leistung ab. Ein ausdrückliches Mandat von Gott hatten, wie sie selbst berichten, mehrere Verfasser der biblischen Schriften, z. B. der Apokalypse; eine jedenfalls beachtenswerthe Annahme ist es, daß die Verfasser unserer Evangelien einer Art Auftrag von Seiten ihrer Brüder und Mitapostel nachgekommen seien. Aber die menschliche Gesellschaft kann ihre Mandate in verschiedener Form ertheilen; manchmal ist es ein deutliches Wort, manchmal nur ein unausgesprochenes Bedürfniß, das man belauschen kann. Die menschliche Gesellschaft hat nicht blos Einen Obern, sondern sie hat viele Herren, welche Dienste anweisen und Aufträge ertheilen; Herren oft, denen man dient, ohne zu merken, daß man sich der Freiheit begeben hat.

Ein weiteres Moment in dem Einfluß der gesellschaftlichen Einrichtungen auf die Erkenntniß des Berufs erblicken wir in positiven Veranstaltungen, vermöge deren die Einzelnen sich freiwillig der Prüfung und Controle unterstellen. Zwar gibt es glücklicher Weise noch keine Schriftstellerschulen, wie es Kunstschulen und bald auch Schauspielerschulen gibt. Dichterschulen lassen sich, wie

einstens die Prophetenschulen, nicht vom Staat bestellen. Dagegen denken wir an die gelehrten Gesellschaften, die Akademien, literarischen Clubs, in gewissem Sinne gehören hieher auch kleinere Unternehmungen, wie Zeitschriften. Die Art und Weise, wie diese Societäten, Gelehrtenrepubliken im Kleinen, Arbeitskräfte und Hilfstruppen an sich ziehen, wie sie die Aufgaben vertheilen, der Individualität zugleich Spielraum gewähren und Grenzen ziehen, die Arbeit Vieler einem Princip unterordnen, alle Mitarbeiter mit einem Corpsgeist erfüllen und schließlich aus den Leistungen der Vielen das Brauchbare und Dauernde erlesen, wirkt erziehend, anregend, fördernd, wehrt Eindringlinge ab und läßt die Besten und Auserwählten zur Geltung kommen. Wenn man doch einmal von einer Gelehrtenrepublik redet, so macht sich gerade von ihr die alte Erfahrung geltend, daß Republiken nur bestehen durch einen hohen Grad persönlicher Tüchtigkeit ihrer Bürger und durch einen Geist edler Aristokratie, der durch alle Schichten der Bevölkerung und durch alle öffentlichen Einrichtungen geht. Daß auch solchen Institutionen, wie wir sie angedeutet, die Keime zu Entartungen nicht fehlen, kann ihre Bedeutung an sich nicht abschwächen. Vom Pythagoräerbunde an, von welchem die nicht der Wissenschaft der Zahlen Kundigen ausgeschlossen wurden, bis auf unsere Tage haben die wissenschaftlichen und literarischen Gesellschaften den ethischen Werth, daß sie die Ausschließung von Unberufenen anstreben. Freilich auch nur ein Moment unter den mehreren, die in Betracht kommen.

In einer anderen vorherrschend negativen oder verhindernden Weise wird in die Angelegenheiten des Schrift-

stellerthums und in die Scheidung der Berufenen von den Unberufenen eingegriffen durch die verschiedenen gesetzlichen Einrichtungen, die wir unter dem Gemeinbegriff der Censur zusammenfassen, die eigentlich nur noch der Geschichte anzugehören scheinen und über deren Berechtigung die Ansichten der heutigen Welt weit auseinandergehen. Hieher gehören Approbation oder Reprobation literarischer Werke, die Einrichtung von eigentlichen Censurbehörden, Ertheilung von Privilegien für Druck und Verlag, Maßregeln zur Verhinderung der Verbreitung von Schriften, die einmal von der Censur betroffen sind, Verdammungsdecrete der Parlamente und Index librorum prohibitorum.

Für die Beurtheilung der genannten Einrichtungen sei nun vor allem gesagt, daß wir uns durch Zeitströmungen und durch Vorurtheile des Zeitgeistes, wodurch die Gesichtspunkte verrückt und die Urtheile gefälscht werden, nicht dürfen beirren lassen. Sodann wissen wir zu unterscheiden zwischen dem gemeinsamen Gedanken, der zu jenen Institutionen geführt hat, und der zufälligen, unvollkommenen und vergänglichen Form, welche dieselben in der Erscheinung angenommen haben. Die Formen tragen das Gepräge der Zeit ihrer Entstehung; sie entsprechen einem Bedürfnisse, welches sich nach dem Grade der Cultur der menschlichen Gesellschaft richtet, sowie nach dem Umfange der Macht, welche zur Durchführung der Anordnungen zu Gebote steht; sie können und müssen aber fallen, wenn sie entweder ihren Zweck erreicht haben und gegenstandslos geworden sind, oder

wenn derselbe Zweck durch andere, bessere Mittel erreicht werden kann und wenn die Nachtheile ihrer Aufrechterhaltung größer geworden sind als die Vortheile. Ferner muß davon abgesehen werden, daß die besten gesetzlichen Einrichtungen zeitweilig in die Hände ungeschickter und nicht kompetenter Organe gegeben werden; denn wir wissen, daß der Mißbrauch, den die letzteren vielleicht mit dem Gesetze treiben und welcher dasselbe odios und oft wirkungslos macht, noch keinen Beweis gegen die innere Berechtigung solcher Gesetze oder Einrichtungen abgibt. Endlich sei daran erinnert, daß solche Einrichtungen, wie wir sie im Auge haben, nicht für sich allein, sondern nur im Zusammenhange mit vielen anderen Faktoren wirksam sind, daß man von einer vereinzelnten Anordnung nicht einen vollen Effekt erwarten darf, folglich auch aus dem Mißerfolg noch keinen ungünstigen und entscheidenden Schluß auf den Charakter und Werth einer Maßregel im allgemeinen ziehen kann.

Schon Platon schreibt in seinem Buche vom Staate dem Sokrates die Worte zu: „Halte ich es doch für ein geringeres Vergehen, unvorsätzlich an Jemanden zum Mörder zu werden, als hinsichtlich des Schönen, Guten und Gesetzmäßigen einen Menschen irre zu führen". Wenn es nun eine Pflicht der Obrigkeit ist, die Bürger des Staates gegen jene materiellen Gefahren und Angriffe zu schützen, so scheint es nur folgerichtig zu sein, gegen ein Uebel, welches schon die alten Weisen richtig für ein viel größeres gehalten haben, den Bürgern ebenfalls einen Schutz zu gewähren, und nur über die beste Art dieses Schutzes kann man verschiedener Meinung sein. Dieß ist der Standpunkt, den die katholische Kirche mit

ihren Bücherverboten, und die Staaten mit ihren Censurgesetzen eingenommen.

Ein Index librorum prohibitorum ist uns daher noch durchaus kein verbrecherisches Attentat auf die Rechte und Freiheiten des menschlichen Geistes; aber wir haben an dieser Stelle auch kein Interesse daran, für irgend eine historische Form, z. B. der staatlichen Büchercensur, einzutreten. Ueber den wirklichen Erfolg solcher der Geschichte angehörenden Einrichtungen nach zerstreuten und fragmentarischen Ueberlieferungen ein Urtheil zu sprechen, ist ebenso wohlfeil als leichtsinnig. Es läßt sich schlechterdings nicht mehr ermitteln, wie viel eine Censuranstalt genützt und wie viel sie etwa geschadet habe, wie viel sie zur Verhinderung schlechter Literaturerzeugnisse beigetragen, oder wie viel sie der Verbreitung des wahrhaft Guten im Wege gestanden; ob vielleicht die Behörden manchmal beim besten Willen fehlgegriffen, ob die Censur die Raben fliegen lassen, aber die unschuldigen Tauben mißhandelt habe, all dieses kann ja nichts entscheiden, wenn es nur zufällig und nicht wesentlich mit der Censur verbunden ist. Wenn wir heute Censur und obrigkeitliches Eingreifen in das Gebiet der geistigen Produktivität als Anachronismus und als unzulässigen Eingriff in die höchsten geistigen Güter brandmarken wollten, so würden wir bereits selbst einem Anachronismus verfallen; denn es ergeht ja schon wieder mit immer wachsender Energie der Ruf nach Preßgesetzen und nach Ueberwachung, beziehungsweise Unterdrückung gewisser Gattungen von Erzeugnissen der Literatur und Kunst. Also doch soll es ein Recht geben, die Produktion zu überwachen, und demgemäß eine Auktorität, um zu unter-

scheiden und zu richten! Wir gestehen es, wenn man irgendwo in diesen Sachen an die Auktorität appellirt, da fühlen wir uns heimatlich angemuthet. Denn das ist es ja, was dem ernster Denkenden überall vorschweben muß, daß „ein Richter wieder auf Erden" sei, daß über dem subjektiven und zerfahrenen Meinen, Negieren und Zerstören ein Feststehendes, Unantastbares und Heiliges sei, worüber eine Auktorität zu wachen und zu walten berufen ist. Wilde und zuchtlose Anarchie muß auch für die geistige Thätigkeit, und für sie erst recht, als schädlich erkannt werden, und es muß zu den Aufgaben der Obrigkeit gehören, auch hier ein Oberhoheitsrecht geltend zu machen. Es ist keine Opiumvergiftung, gegen die man Gesetze macht, so verderblich für Leib und Seele, als die Vergiftung des Volkslebens durch eine zügellose Presse und eine unsittliche Literatur.

Wir stehen wieder bei unserem Grundgedanken; es muß einen Richter geben, welcher scheidet zwischen berufener und unberufener Schriftstellerei, so schwer es auch sein mag, in diesen Dingen gerechtes Gericht zu üben. Daß wir die Aufstellung einer auktoritativen Gewalt in unserer Angelegenheit nur da mit Fug und Recht genehmigen, wo dieselbe zugleich eine höhere als gemein menschliche Sanktion hat, daß wir zu Censoren und Richtern in letzter Instanz nicht Polizeipräsidenten und Bureaubeamte acceptiren, dieß ist nur eine Consequenz aus den Voraussetzungen einer christlichen Weltanschauung. Veraltete Institutionen einfach neu aufzu-

legen und für neue Verhältnisse zu empfehlen, wäre thöricht; man muß aus den Fehlern der Vorfahren lernen, anstatt sie zu erneuern. Ein System von staatlicher Censur und bureaukratischer Bevormundung gehört nicht zu unseren Wünschen. Wir müssen aber in der Idee, mit Vorbehalt der von der Gegenwart erforderten Modifikationen, die Berechtigung der kirchlichen Gesetze auf dem hier berührten Gebiete aufrecht halten und können, streng genommen, nur innerhalb der Kirche jene Auktorität finden, von der wir gesprochen haben. Den idealen Werth eines höhern, mit wirklicher Auktorität ausgestatteten Areopages oder Richterstuhles über Vergehen gegen die höchsten Güter der Menschheit wird man anerkennen müssen, auch wenn man an der Verwirklichung dieses Gedankens für die Gegenwart verzagen müßte. Man müßte sich aber zuvor über den Gedanken selbst klar werden, und dürfte vor allem einem solchen Gerichte nicht mehr zumuthen, als es seiner Natur nach leisten kann, und ihm keine größere Wirkung zuschreiben, als es selbst für sich beansprucht. Es entgeht uns nicht, welche Einwendungen auch von streng religiös und kirchlich gesinnten Männern gegen die heutige Bedeutung oder Handhabung des kirchlichen Index der verbotenen Schriften gemacht werden. Noch neuestens schreibt P. Curci in seiner Schrift: Das neue Italien und die alten Zeloten: „So ist die einzige ernsthafte Bedeutung, die heutzutag der Index zu haben scheint, die, in den Händen der Zeloten ein sehr bequemes Werkzeug zu sein, um Männer und Bücher zu discreditiren, welche ihnen unbequem sind; wie ein Damoklesschwert über den Schriftstellern allein hängend, welche der Kirche ergeben

sind, war und ist er eines der wirksamsten Mittel, um in gewissen praktischen Punkten die Ansicht vieler Katholiken auf dem falschen und verderblichen Wege zu erhalten, auf den sie von den Zeloten geführt sind.“ Man sieht, es sind Worte eines aufgeregten Parteimannes, die das Wesen der Sache nicht treffen; ob faktisch seine Beobachtungen richtig seien, berührt uns gar nicht, weil sie auf Nebensächliches und Zufälliges gehen. Kein Censor aber und kein Mitglied der Indexcongregation lebt heute in dem Wahne, durch das Verbot eines Buches die Verbreitung der in demselben erhaltenen Lehren verhindern zu können; insofern trifft ein verwerfendes Urtheil mehr die Personen als die Sache; aber dieß ist nicht wider den Zweck; die Personen sind es ja, welche, berufen oder unberufen, die Dinge machen. Ein Urtheil darüber aber, ob ein Auktor berufen gewesen, in einer Sache mitzusprechen, steht mir höher, wenn es von einer Stelle ausgeht, welche eine höhere Berechtigung repräsentirt, als wenn es selbst vom gewissenhaftesten Recensenten ohne Auktorität erlassen wird. Ja wir wünschten etwas weniger entschiedene Machtsprüche von Recensenten, welche sich oft mit einer angemaßten Auktorität umkleiden, und würden dafür gerne einige Urtheile der wirklichen Auktorität hinnehmen; letzteres allerdings unter der Voraussetzung, daß befolgt würde, was eine Synode von Aachen a. 817 den kirchlichen Vorgesetzten vorschreibt, nemlich sie sollen bedenken, daß die Kirche der Taube gleiche, welche nicht mit Krallen, sondern nur mit sanftem Flügelschlage straft.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, als ob wir werthvolle Errungenschaften preisgeben und Verrath an

einer Sache, die wir bisher zu vertreten stolz waren, begehen könnten, nemlich an einer vernünftigen Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, sei hier noch Folgendes zur Erklärung beigefügt. Wenn wir von Gesetzen und Einrichtungen, sei es innerhalb der staatlichen oder der kirchlichen Rechtsordnung, sprechen, so setzen wir nicht blos ein loyales Verfahren im Aufstellen und im Handhaben der Gesetze voraus, sondern wir verlangen vom Gesetze, daß es in sich gut und vernünftig, sowie daß es seinem Zwecke wirklich entsprechend sei. Wenn wir oben Attentate auf die geistigen Güter der Menschheit mit Vergehen gegen körperliche oder materielle Güter in Vergleich gebracht haben, so wollen wir durch den Hinweis auf die Aehnlichkeit keineswegs den geneigten Leser über den großen Unterschied zwischen beiden hinwegtäuschen, sondern wir setzen die Gabe der Unterscheidung bei ihm voraus. Es können darum auch die zur Ausübung einer Censur über literarische Leistungen gewählten Mittel, wenn sie dem Zwecke entsprechen sollen, nicht nach den gewöhnlichen Normen des polizeilichen Schutzes oder Zwanges eingerichtet werden. Wo man in der Aufrichtung oder Handhabung einer Censuranstalt oder eines Index der verbotenen Bücher dieß faktisch übersehen hatte, da hat sich der darin gemachte Fehler bitter gerächt. Die das Gesetz hätten vollziehen sollen, sahen sich machtlos, weil ihre Maßregeln den Dienst versagten; der Macht- und Hilflosigkeit folgte das Odium, weil von dem Gesetz Einzelne nutzlos und unverständig vexirt wurden; dem Odium folgte die Lächerlichkeit und der Hohn, welche der Sold für ostentative vergebliche Kraftanstrengung zu sein pflegen; und endlich folgt die Selbst-

hilfe, die man dem Gesetzesdrucke entgegenstellt und wodurch das Gesetz illusorisch gemacht wird. Daß durch verbietende Maßregeln manchmal erst recht die Lust am Verbotenen gereizt wird, ist ohnehin bekannt. Ebenso bekannt aber sind die Mittel der Selbsthilfe gegen ein unverständiges Preßgesetz und ein geistiges Schutzzollsystem. Wir nennen unter den wirksamsten und eingreifendsten nur die geheimen Verbindungen oder Gesellschaften mit dem bestrickenden Reize ihres Geheimnisses, ihrer esoterischen Weisheit, ihres mystischen Symbolismus, und mit ihrer alle Schlösser und Riegel sprengenden Ausdehnungskraft. Man hat über die Schlagbäume gespottet, womit man geglaubt hat, den Büchern und den Ideen den Eingang in ein Land versperren zu können; allerdings, Schlagbäume sind nicht geeignete Mittel, um eine neue Geistesströmung und ein durch die Zeitliteratur verbreitetes sittliches Contagium von einem Lande abzuhalten. Aber daß es nun gar keine Maßregeln geben solle, um die geistige Atmosphäre eines Volkes vor dem Fäulnißgifte zu bewahren oder dem Geistesleben eine normale Richtung zu geben, darf daraus auch nicht gefolgert werden.

Es ist ungerecht und nicht folgerichtig, wenn man bei dem Namen Censur oder Index in erster Linie an Geistesdruck und absichtliche Verdummung des Volkes oder gar an mittelalterliche Folterkammern und Scheiterhaufen denkt. Der Idee nach bedeutet Censur Schutz, nicht Unterdrückung, einen Schutz, den wir so gerne und unwillkürlich für uns selbst anrufen, den wir aber nicht dulden wollen, wenn ihn Andere gegen uns in Anspruch nehmen. Wenn die im Dienste

der kirchlichen Sache stehende Presse in ihren Mittheilungen oder ihrem Tone den Gegnern unbequem wird, so fordern diese, die sich gewöhnlich liberal nennen, das Einschreiten der kirchlichen Behörden; die Liberalen fordern die Censur! — Der Schutz, den die Personen für sich beanspruchen, soll aber eigentlich um der Sache willen gefordert und gewährt werden. Wer ist es denn eigentlich — wir setzen geordnete Zustände eines civilisirten Landes voraus —, der die Censur fürchtet? Doch wohl nicht der, der einen rechten Glauben an die Wahrheit und Gerechtigkeit seiner Sache hat! Nicht als ob niemals die Wahrheit verkannt und die Gerechtigkeit verletzt worden wäre oder werden könnte, oder als ob niemals neuen Entdeckungen und Ideen ein unberechtigtes Mißtrauen entgegengebracht würde. Aber der rechte Glaube an die Güte einer Sache würde den Auktor, auch wo er Widerstand findet, nur zu um so intensiverer Arbeit anspornen in der Hoffnung, daß die Wahrheit schließlich doch zur Anerkenntniß gelangen müsse, wenn es nur erst gelungen sein würde, sie in überzeugungsvoller Weise darzustellen und annehmbar zu machen. Sprechet eure Gedanken und Entdeckungen so aus, daß sie dem Publikum in die Augen leuchten, legt nicht an ehrwürdige und theure Ueberlieferungen den Feuerbrand an, ehe ihr an deren Stelle etwas Besseres zu setzen wißt, prüfet eure Hypothesen, ob sie mit demjenigen übereinstimmen, was Allen für sittlich und unverletzlich gilt, gebet nicht blose Meinungen für neue Glaubenssätze aus, dann werden euch Indexurtheile nicht fürchterlich werden. Andererseits wird aber auch dafür gesorgt werden können, daß die Censoren nur über solche Dinge

zu richten haben, über welche ihre Auktorität in der Form und in der Sache eine kompetente ist. Wir könnten uns wenigstens einen Zustand vorstellen, in welchem Censoren, die nicht nothwendig Dunkelmänner sein müßten, der menschlichen Gesellschaft wirkliche Dienste leisteten durch ein zielbewußtes, auf reife Studien und Erfahrungen gegründetes und von sittlichen Gesichtspunkten geleitetes Eingreifen in die Literatur mit ihren mannigfachen Strömungen. Wohin wir diesen Areopag verlegen, welche Organisatirn wir ihm geben, welche Competenz ihm zutheilen möchten — das wollen wir hier lieber nicht verrathen; man könnte an unserer eigenen Competenz zweifeln. —

Was wir nun im bisherigen über die Kennzeichen des schriftstellerischen Berufes theils ausgeführt, theils nur angedeutet haben, macht nicht den Anspruch, jeden Anstand zu beseitigen und eine glatte Lösung einer schwierigen Frage durch eine bequeme Formel zu versprechen; unsere Beweismomente haben nicht die Bündigkeit eines unantastbaren fertigen Schlußverfahrens, oder einer, Ziffer für Ziffer nachweisbaren, Abrechnung. Die einzelnen Kriterien, wenn man jedes für sich nimmt, entsprechen nur annähernd und sozusagen nur gelegentlich der von uns ihnen zugemutheten Aufgabe; sie können unter Umständen gerade in der Hauptsache unwirksam bleiben, in allen Fällen bleiben sehr erhebliche Ausnahmen von der Regel bestehen.

Allein nun müssen wir uns daran erinnern, daß wir in die Untersuchung über die Kennzeichen des schriftstellerischen Berufes unter dem Eindruck eingetreten sind, daß es aus ganz schwerwiegenden Gründen einen beson-

dern Beruf dafür geben müsse und daß es für das Wohl der menschlichen Gesellschaft von ganz eminentem Werthe wäre, wenn die Unberufenen ausgeschieden werden könnten. Sodann glauben wir, von den einzelnen bisher besprochenen Kriterien den Nachweis erbracht zu haben, daß sie zu unserem Zweck wenigstens in einer nahen Beziehung stehen und daß jedes für sich schon jedenfalls in der Richtung liege, welche es geeignet macht, um auf unsern Zweck Einfluß zu üben. Fassen wir sie aber in richtiger Verbindung miteinander, so erhält je eines derselben seine Verstärkung durch das andere; sie erklären und befestigen einander gegenseitig, ja sie können am rechten Orte stellvertretend einander ersetzen. Endlich aber haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß wir die Frage nach einem Berufe für eine schriftstellerische Thätigkeit nur bis auf einen gewissen Punkt hin nach ihrer Aehnlichkeit mit anderen Berufsfragen behandeln können, daß *vielmehr der ganz eigenartige Charakter dieses Berufes sich auch an ganz eigenthümlichen Symptomen werde kund geben*, dunkel zwar und mysteriös, aber darum nicht weniger real.

4) Es liegt aber das, wornach wir suchen, im innern Marke des Schriftstellerthums selbst, ist ein Glied von ihm. *Das Schriftstellerthum trägt eine Correktur seiner selbst in sich; wir meinen die literarische Kritik. In ihr kommt ein altes und edles Rechtsprincip zur Geltung, wornach Jeder nur von Seinesgleichen und Ebenbürtigen gerichtet zu werden den Anspruch hat.* Wir reihen demnach

die Funktion der literarischen Kritik, das Recensententhum, unbedenklich unter die Kriterien des schriftstellerischen Berufes ein; erst dadurch wird, wie wir glauben, die Kette derselben richtig geschlossen.

Indem wir aber der literarischen Kritik diese Aufgabe zuweisen, haben wir auf einmal die ganze hohe ethische Bedeutung derselben ausgesprochen und fühlen uns für die Folgerungen hieraus voll verantwortlich. Wir weisen dem Kritiker oder Recensenten eine wohl berechtigte und verantwortungsvolle Stelle an auf dem Arbeitsgebiete der Wissenschaft und Kunst; wir erblicken in der Kritik nicht etwa ein Parasitengewächs auf dem Felde der Gesammtliteratur, nicht etwa nur den unvermeidlichen Einschlag von gemeinmenschlicher Streitlust und Tadelsucht in dem Gewebe der wissenschaftlichen und künstlerischen Produktion, die nagende Wespe an der süßen vollen Frucht, die personificirte Scheelsucht gegenüber dem Talent und der Arbeit; sie ist vielmehr eine Meisterin von hohem Beruf und Amt, zu urtheilen und zu richten, Einlaß zu gewähren und auszuschließen.

Haben wir hiemit angedeutet, was die Kritik nach ihrem principiellen Rechte leisten könnte und folglich auch sollte, so ist damit freilich noch nicht behauptet, daß sie es auch thatsächlich überall vermöge und wirklich leiste. Wir können im Gegentheil zugeben, daß die Kritik, je höher, idealer und ethischer wir ihre Aufgabe ansetzen, um so weiter oft in der Wirklichkeit hinter derselben zurückbleibe. Auch dieß ist zunächst aus allgemeinen Erfahrungen des Menschenlebens erklärlich; aber nur wer selbst der ecclesia militans auf dem Gebiete der Literatur angehört, kann die ganze Fülle von Schwierigkeiten

ermessen, welche sich zwischen dem Auktor und dem Kritiker aufthürmen und von denen jede Fiber der Persönlichkeit auf beiden Seiten in Bewegung versetzt wird.

Wären unsere literarische Verhältnisse durchweg gesunde oder normale, so ließen sich aus den einzelnen Erscheinungen auf dem Gebiete der geistigen Produktion die leitenden Gedanken und Regeln leicht ableiten, und es wäre uns leicht, auch über die berufsmäßige Aufgabe der literarischen Kritik einfache Wahrheiten aufzustellen und aus dem Leben heraus zu illustriren; die Kritik wäre ein leidenschaftsloser Gedankenaustausch, bei welchem beiderseits ein freundliches Geben und dankbares Empfangen wäre. Die Kritik müßte dann in den besten Händen sein, und sie könnte nie das wahrhaft Gute hemmen und das entschieden Unberechtigte gut heißen und fördern.

So aber, wie die literarischen Verhältnisse in Wirklichkeit sind, wo die geistigen Organismen ebenso an ihren Zeitkrankheiten leiden, wie die menschlichen Körper an Nervosität und mangelhafter Blutmischung, mag es allerdings zweifelhaft erscheinen, ob die literarische Kritik auch nur halbwegs in einer solchen Verfassung sich befinde, daß man sie so hoch stellen und ihr so hohe Aufgaben, wie wir es vorhin gethan, zuweisen können. Nun wohl, es ist wenigstens ein Problem, einer eigenen Untersuchung werth!

(Schluß folgt.)

2.

Zur Chronologie Tatian's.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Früher wurde allgemein angenommen, die Apologie Tatian's sei erst nach Justin's Tod, somit erst nach den Jahren 163—167 entstanden, in welche dieser nach den neuesten Berechnungen fällt. In jüngster Zeit wurde aber diese Annahme, da die eigenen Worte Tatian's (Orat. c. 19) Justin nicht als todt, sondern im Gegentheil noch als lebend erscheinen lassen, energisch bestritten und das Schriftstück bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts hin vorgerückt. Zahn [1]) meinte, weil Tatian ebenso wie Justin des Cynikers Crescens gedenke, so könnten die Apologien beider Männer ziemlich gleichzeitig geschrieben sein, also etwa um 150. Es würden dann die Nachstellungen, welche Crescens gegen Tatian, den bereits Bekehrten, also kurz vor Abfassung der Griechenrede richtete (Orat. c. 19), mit denjenigen, deren Ziel Justin war (Apol. II c. 3), zeitlich zusammenfallen, was sehr natürlich wäre. Doch soll die Möglichkeit nicht zu bestreiten sein, daß jene Nachstellungen zeitlich aus-

1) Tatian's Diatessaron 1881 S. 274—280.

einander fallen, und so würden sich für die Abfassungszeit die Jahre 150—161 ergeben, da dieses Jahr, das erste des Lucius Verus als Mitregenten des Kaisers Mark Aurel, wegen der in der Rede vorkommenden Alleinherrschaft als terminus ad quem zu gelten habe. Harnack [1]) glaubte die Apologie auf 152/3 ansetzen zu sollen und er stützte sich, von der aus der Erwähnung des Crescens folgenden zeitlichen Zusammengehörigkeit der Apologien Tatian's und Justin's abgesehen (die des letzteren werden oder vielmehr wird, da die zwei in Wahrheit nur eine sein sollen, nach der Chronik des Eusebius, bezw. Julius Africanus, dem Jahr 152 zugewiesen), auf die Erwähnung des Cynikers Proteus (Or. c. 25), indem er aus den lebhaften Farben, mit denen Tatian desselben gedenkt, schließt, der Apologete habe dessen Treiben mit eigenen Augen und zwar zu Rom um 152 gesehen, da derselbe um diese Zeit aus der Reichshauptstadt ausgewiesen worden sei.

Ich führte kürzlich (S. 161 f.) diese Chronologie an, ohne sie weiter zu prüfen. Als ich bald darauf Gelegenheit erhielt, mich näher mit ihr zu befassen, stiegen mir sofort die gewichtigsten Bedenken auf, und sie betreffen nicht bloß die bereits früher bestrittene Ansicht über die zweite Apologie Justin's als einem bloßen Nachtrag zur ersten, sondern auch die übrige Beweisführung. Zahn und Harnack betrachten den Text der einschlägigen Stelle der Tatian'schen Apologie, so wie er in den Handschriften vorliegt, ohne weiteres als unantastbar und bezichtigen Eusebius, der uns einen abweichenden Text

1) Die Ueberlieferung der christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts 1882. S. 196—213.

überliefert (H. E. IV c. 16), der Fälschung. Es wurde bereits früher bemerkt, daß diese Beschuldigung nicht gerechtfertigt ist. Bei genauerem Nachsehen dürfte sich der eusebianische Text sogar als der bessere herausstellen. Unterziehen wir ihn deshalb einer näheren Prüfung.

Indem wir den Text nach der zweiten Ausgabe von Otto in der Weise folgen lassen, daß wir die in Frage stehenden Worte mit gesperrter Schrift geben und die Lesart des Eusebius in Klammern beisetzen, lautet der in Betracht kommende Satz (Or. c. 19) folgendermaßen: *Κρίσκης οὖν (γοῦν) ὁ ἐννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδεραστίᾳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκεν, φιλαργυρίᾳ δὲ πάνυ προσεχὴς ἦν. Θανάτου δὲ ὁ καταφρονῶν (καταφρονεῖν συμβουλεύων) οὕτως αὐτὸν (αὐτός) ἐδεδίει τὸν θάνατον, ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς (μεγάλῳ) κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγχεν (τοὺς φιλ. καὶ ἀπ. ἐξήλεγχεν).* Es handelt sich also, da die erste Differenz ebenso wie die letzte auf sich beruhen kann, vor allem darum, ob Tatian *καταφρονῶν* oder *καταφρονεῖν συμβουλεύων* schrieb, und es ist einzuräumen, daß hier eine Entscheidung schwer ist. Die Lesart der Handschriften ist prägnanter als der eusebianische Text und sie scheint insofern die Präsumption der Ursprünglichkeit für sich zu haben. Aber das *καταφρονεῖν συμβουλεύων* läßt den Gegensatz zwischen der Lehre und dem Verhalten des Cynikers stärker hervortreten. Es findet zudem eine gewisse Bestätigung an dem kurz vorausgehenden *λέγοντες θανάτου καταφρονεῖν*, und dürfte vielleicht insofern den Vorzug verdienen. Doch sei dem, wie ihm wolle. Von größe-

rer Bedeutung ist die Differenz nicht, und eine Sicherheit ist kaum zu gewinnen, da die Gründe für die beiden Lesarten sich so ziemlich das Gleichgewicht halten.

Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Stelle. Beide Lesarten lassen sich rechtfertigen. Das αὐτόν dient zur Verstärkung des Gedankens, daß es gerade der Tod war, den Crescens zu verachten lehrte, den er andererseits wieder so sehr fürchtete. Nehmen wir dagegen αὐτός, so wird der Umstand in ein stärkeres Licht gerückt, daß derselbe Mann, der den Tod verachten wollte, vor dem Tod hinwiederum eine so große Furcht empfand. Die Entscheidung ist auch hier schwierig. Doch möchte ich mit Rücksicht auf die Stellung das θανάτου am Anfang des Satzes den Handschriften gegen Eusebius den Vorzug einräumen.

Anders dagegen dürfte in dem dritten Fall zu entscheiden sein. Die Handschriften bieten hier nicht einmal einen lesbaren Text. Sie enthalten nämlich die oben stehenden Worte selbst nicht. Wir lesen vielmehr καὶ ἐμὲ οὕς (statt ὥς), und ihr Text ist so unmöglich ganz beizuhalten. Wir müssen uns vielmehr eine Emendation erlauben, um ihn erträglich zu machen, und dieser Umstand dient ihm gewiß nicht zur Empfehlung. Dazu kommt, daß das μεγάλῳ aus inneren Gründen vor der anderen Lesart ganz entschieden den Vorzug verdient. Der Nachdruck in dem Satzglied liegt offenbar auf dem κακῷ, und die Voranstellung des μεγάλῳ stellt sich daher ebenso als angemessen dar, als das καθάπερ καὶ ἐμέ wie ein überflüssiges und schleppendes Einschiebsel aussieht. Hier dürfte also über den ursprünglichen Text kein starker Zweifel obwalten, und mit der Sicherheit,

die überhaupt zu gewinnen ist, wird zu Gunsten des Eusebius zu entscheiden sein. Die Worte, nach denen zur Zeit der Entscheidung der Tatian'schen Apologie Justin noch als lebend erscheint, kommen demnach in Wegfall.

Indessen sollen auch noch die folgenden Worte des Schülers für das fortdauernde Leben des Lehrers zeugen. Im unmittelbaren Anschluß an das oben Angeführte fährt nämlich Tatian fort: *Τίνας δὲ ἂν καὶ διῶξαι τῶν φιλοσόφων εἰ μὴ μόνους ἡμᾶς εἴωθεν;* und man betont, daß es *εἴωθεν* heiße, und nicht *εἰώθει*, und daß *εἴωθεν* die Bedeutung des Präsens, nicht des Präteritums habe. Lassen wir dieses zunächst auf sich beruhen, so ist einzuwenden, daß Justin gar nicht, wie Zahn wollte, als Subject in dem Satze zu denken ist, sondern vielmehr Crescens. Wäre der Otto'sche Text richtig, so würde freilich jene Annahme zulässig sein. Aber das ist schwerlich anzunehmen. Das Wort, daß hier den Ausschlag gibt, das *ὑμῖν* steht allerdings in den Handschriften. Allein es ist nichts weniger als haltbar, und die gelehrten Franzosen Cotelier (Eccl. gr. Monum. III, 678) und Maran haben in ihm mit Recht ein Beispiel der häufig in den Handschriften vorkommenden Verwechslung der zweiten Person mit der ersten gesehen. Man braucht, um die Richtigkeit dieses Urtheils zu erkennen, die Stelle nur genauer ins Auge zu fassen. Ich will nicht die Frage aufwerfen, ob wohl Tatian seinem Lehrer öffentlich ein Verfolgen von Personen zugeschrieben haben würde, wenn sich derselbe diese Handlung je hätte zu Schulden kommen lassen. Die Worte Tatian's selbst zeigen mit aller Bestimmtheit, wer als Verfolger anzu-

sehen ist. Von Justin wird wohl bemerkt, daß er, indem er die Wahrheit verkündigte, die Philosophen der Leckerhaftigkeit und des Betruges überführte. Von Crescens aber wird ausgeführt, daß er damit umging, den Apologeten dem Henker zu überliefern. Das *διῶξαι* kann bei diesem Sachverhalt nur auf den Cyniker bezogen werden [1]).

Es ist also zweifellos *ἡμᾶς* statt *ὑμᾶς* zu lesen, und unter dem „wir" sind entweder die Christen überhaupt oder, wenn das in Frage stehende *καὶ ἐμέ* ursprünglich sein sollte, Justin und Tatian zu verstehen. Letztere Auffassung legt sich insofern nahe, als die *ἡμεῖς* im Satze einen Theil der Philosophen bilden und Justin und Tatian wirklich Philosophen waren. Daß aber auch jene Deutung zuläßig ist, zeigt die Ausführung Tatian's in c. 32. 33, wo die Christen überhaupt als Philosophen erscheinen. Wie es sich aber damit verhalten mag: die Lesart *ἡμᾶς* ist außer Zweifel, und demgemäß fällt auch der aus diesem Satze gezogene Beweis für das fortdauernde Leben Justin's in sich zusammen.

Freilich könnte man einwenden, daß Justin, wenn er auch nicht der Verfolgende sei, doch als Verfolgter noch am Leben gewesen sein müsse, und gegen diese Argu-

1) Hilgenfeld, der in „Zeitschr. f. wiss. Th." 1883 S. 38—43 die Frage nach der Entstehungszeit der Tatian'schen Apologie ebenfalls einer genaueren Prüfung unterzog, weist S. 41 insbesondere darauf hin, daß das *ὑμᾶς*, wie es doch nach der fraglichen Auffassung sein sollte, gar nicht auf die Cyniker gehen kann, da die Cyniker vorher gar nicht genannt werden, erst c. 25 durch die Anspielung *ὦ ζηλῶν ἄνθρωπε τὸν κύνα* berührt werden, und das *ὑμεῖς* in der ganzen Schrift Tatian's lediglich auf die Hellenen geht.

mentation ist an und für sich nichts zu erinnern. Aber sie hält wenigstens hier nicht Stand, weil das εἴωθεν an unserer Stelle überhaupt keine Präsensbedeutung haben kann oder, wenn das Wort je nicht anders zu zu deuten wäre, die Form nicht aufrechtzuerhalten sein würde [1]). Man erwäge nur, um sich davon zu überzeugen, wie Tatian von Crescens durchweg im Präteritum spricht, indem er bemerkt, er habe bezüglich der Knabenliebe alle übertroffen (ὑπερήνεγκεν), er sei durchaus geldgierig gewesen (ἦν) und er habe den Tod so sehr gefürchtet (ἐδεδίει). So spricht man schwerlich von einem Lebenden, es müßte denn nur sein, derselbe wäre im Laufe der Zeit ein anderer Mensch geworden, was aber im vorliegenden Fall schlechterdings nicht anzunehmen ist, und demgemäß war zur Zeit der Entstehung der Apologie Tatian's auch Crescens nicht mehr am Leben. Die Herausgeber der Apologie haben diesen Sachverhalt wohl gefühlt. Sie übersetzten das εἴωθεν ebenso mit Recht mit solebat (nicht solet), als der Tadel, den Zahn über diese Uebersetzung aussprach, ungerechtfertigt ist. Nach dem Vorausgehenden ist eine andere Uebersetzung gar nicht möglich. Fraglich kann nur sein, ob die Form εἴωθεν bloß eine Präsensbedeutung hat und nicht bisweilen auch in der Bedeutung des Präteritums vorkommt. Die Frage mögen diejenigen entscheiden, die sich dazu für kompetent erachten. Für die vorliegende Aufgabe hat sie nicht viel zu bedeuten. Denn wenn sie je im ersteren Sinne zu entscheiden ist, so ist

1) Diesen für unsere Frage nicht unwichtigen Punkt hat auch Hilgenfeld übersehen, dessen Ausführungen aber im übrigen mit den vorstehenden in der Hauptsache übereinstimmen.

statt εἴωθεν eben εἰώθει zu lesen. Die Emendation ist so leicht zu wagen und zugleich so unbedingt nothwendig, daß sie keiner Beanstandung unterliegen kann.

Mit diesem Ergebniß haben wir endlich einen festen Anhaltspunkt in unserer Frage gewonnen. Ich erklärte mich zwar schon oben für die Ansicht, daß auch Justin zur Zeit der Tatian'schen Apologie nicht mehr unter den Lebenden geweilt habe, und ich neige mich dieser Ansicht um so mehr zu, als auch die Worte Tatian's c. 18: *Καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν ἐοικέναι τοὺς προειρημένους λῃσταῖς*, trotz der Gegenbemerkungen Harnack's auf mich den Eindruck machen, der Apologete, werde durch sie ebenfalls als todt vorausgesetzt. Aber ich räume ein, daß, von dieser Stelle ganz abgesehen, aus dem Verhältniß der beiden Texte, des handschriftlichen und des eusebianischen, ein hinreichender Beweis noch nicht zu führen ist. So viel auch für die Ursprünglichkeit des letzteren Textes spricht, so ist doch die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß auch der erstere aus der Feder Tatian's hervorgegangen sei. Hier aber bleibt nicht einmal ein solcher Zweifel übrig. Crescens war zur Zeit der Apologie Tatian's unleugbar todt, und so ist das Hauptargument nichtig, das Zahn und Harnack für die zeitliche Zusammengehörigkeit der Apologie Tatian's mit der (zweiten) Apologie Justin's vorbrachten. Crescens wird wohl in beiden Schriftstücken erwähnt. Aber in dem einen erscheint er als lebend, in dem andern als todt, und diese Art der Erwähnung nöthigt uns, die beiden Schriftstücke nicht zusammenzurücken, sondern auseinanderzuhalten. Das Maß, um das das spätere über das frühere herabzurücken ist,

bleibt dabei freilich unbestimmt. Immerhin aber wird es nicht bloß auf ein paar Jahre zu beschränken sein, und so wirft unser Ergebniß auch auf die ältere Annahme ein günstiges Licht zurück, nach der Tatian seine Apologie erst nach dem Tode seines Lehrers im Christenthum schrieb. Ist dieselbe auch nicht über jeden Zweifel erhaben, so darf sie wenigstens die Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen, und wenn Justin zur Zeit der Apologie seines Schülers je noch am Leben war, so muß er doch ganz nahe am Ende seiner Tage gewesen sein. Wir dürfen daher, da ja ein genaues Datum ohnehin nicht zu gewinnen ist, den Tod Justin's bei der Zeitbestimmung der Tatian'schen Apologie ohne Anstand als terminus a quo betrachten.

Harnack glaubt die Schrift noch aus einem anderen Grund ziemlich gleichzeitig mit der (zweiten) Apologie Justin's entstehen lassen zu sollen. Er meint, daß Tatian um 152 das Treiben des Cynikers Proteus in Rom gesehen haben müsse. Allein diese Annahme ist durchaus willkürlich. Ein Mann, der so viel auf Reisen war wie Tatian, konnte dem Cyniker auch anderswo als in Rom und zu einer anderen Zeit als um 152 begegnen, und Zahn verzichtete mit Recht darauf, dieses Moment zu einer so knappen Zeitbestimmung zu benützen. Ja es besteht nicht einmal ein hinreichender Grund zu der Annahme, daß Proteus zur Zeit der Apologie noch am Leben gewesen, diese also jedenfalls vor 165 entstanden sei. Tatian konnte allerdings c. 3 und 19 auch des Todes dieses Cynikers gedenken. Da er aber in Heraklit und Anaxarchus schon bedeutende Repräsentanten eines auffallenden Todes, bezw. philosophischen Selbst-

mordes hatte, konnte er Proteus ganz wohl auf sich beruhen lassen, und so bietet uns die Nichterwähnung dieses Mannes an den fraglichen Stellen lediglich keinen Stützpunkt zu näheren chronologischen Schlüssen. Uebrigens mag, wem es beliebt, mit Zahn immerhin so viel festhalten, daß der Tod des Proteus, wenn bereits erfolgt, von Tatian hätte erwähnt werden müssen. Die Sache wird dadurch nicht wesentlich geändert. Jener Tod erfolgte 165. Justin's Tod fällt in die Jahre 163—167. Die beiden Annahmen, daß Proteus zur Zeit der Tatian'schen Apologie noch gelebt habe, Justin aber bereits gestorben gewesen sei, schließen sich also keineswegs aus.

Der Tod Justin's hat also bei der Zeitbestimmung der Apologie Tatian's als terminus a quo zu gelten. Der terminus ad quem kann aber jenem Zeitpunkt nicht gar ferne liegen. Da Tatian von den Alten [1]) als Schüler Justin's bezeichnet wird, so muß er noch zu dessen Lebzeiten das Christenthum angenommen haben oder wenigstens in nähere Beziehungen zu demselben getreten sein. Dieser Uebertritt kann aber nicht allzu lange vor Justin's Tod erfolgt sein. Denn die Apologie wurde, wie allgemein angenommen wird, bald nach der Bekehrung geschrieben; sie sollte ja zum Theil zur Rechtfertigung derselben dienen. Zwischen Apologie und Bekehrung liegt also nur ein kleiner Zeitraum, und da in diesen der Tod Justin's fällt, so ist diese in die letzten Lebenstage Justin's zu verlegen, jene der nächsten Zeit nach dessen Tod zuzuweisen.

Verhält es sich so, so kann Tatian gerade in der

---

1) Iren. Adv. haer. I c. 28, 1 ed. Stieren.

Zeit, in die nach den sichersten Berechnungen der Tod Justin's fällt, in den Jahren 163—167 ebensowohl das Christenthum angenommen als seine Apologie geschrieben haben, und da wir jenen Tod nicht näher bestimmen können, so dürfte es am angemessensten sein, gerade bei diesen Zahlen auch für Tatian stehen zu bleiben. Von einer Geburt um 110, wie Zahn sie behauptet und Harnack sie annehmen muß, wenn er das Datum auch nicht ausdrücklich angibt, kann hienach keine Rede mehr sein. Tatian erscheint in der Apologie wohl als reifer, zugleich aber auch noch als junger Mann, und wir haben den Verfasser der Schrift etwa als einen angehenden Vierziger zu denken. Er ist demgemäß schwerlich vor 120, vielleicht erst um 125 geboren. Ebenso ist bei diesem Sachverhalt ein allzu langer Aufenthalt in Rom nach der Bekehrung nicht anzunehmen. Nach Epiphanius (H. 46 c. 1) kehrt Tatian nach dem Tode Justin's in den Orient zurück und fällt dort der Häresie anheim, und die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er jenen Schritt bald nach dem Hingang seines Lehrers that, wenn er zuvor auch noch die Apologie schrieb. Die Gründung einer Sekte erfolgte nach demselben Gewährsmann um das 12. Jahr des K. Antoninus Pius. Dieses Datum kann zwar nicht richtig sein. Es widerspricht selbst der weiteren Angabe des Epiphanius, nach der Tatian erst nach dem Tode Justin's in den Orient zurückgekehrt ist. Doch ist es nicht ganz werthlos. Es beruht wohl auf einer Verwechslung des K. Antoninus Pius mit Mark Aurel, da das Auftreten Tatian's als Häretiker in der Chronik des Eusebius-Hieronymus dem 12. Jahre dieses Kaisers oder dem Jahre 172 zugewiesen

wird [1]). Die Angabe darf in letzterer Form als glaubwürdig gelten. Da aber Tatian wahrscheinlich nicht unmittelbar nach seiner Ankunft im Orient eine Sekte stiftete; da er wohl einige Zeit sich bemühte, seine Sonderlehren innerhalb der Kirche zur Geltung zu bringen, so ist seine Abreise von Rom etwas früher, etwa auf 170 anzusetzen. So viel dürfte sich mit der Sicherheit behaupten lassen, die hier überhaupt zu gewinnen ist. Wie lange aber Tatian nach seinem Ausscheiden aus der Kirche noch lebte, darüber wird uns von den Alten lediglich nichts mitgetheilt. Wir können uns somit über die Zeit seines Todes nur in allgemeinen Vermuthungen ergehen, und da sich dieses Vergnügen jeder ohne größere Mühe selbst erlauben kann, so verzichten wir hier auf dasselbe. Nur das ist noch zu bemerken, daß der Tod wahrscheinlich da erfolgte, wo wir Tatian zuletzt antreffen, d. i. im Orient. Dieses wurde zwar von Harnack bestritten und behauptet: die Rückkehr Tatian's in die Heimath habe allerdings bald nach seiner (um 150 erfolgten) Bekehrung stattgefunden; aber später (um 165) habe sich derselbe wieder nach Rom gewendet, sei hier um 172 wegen seiner Irrlehre aus der Kirche ausgeschieden worden und wahrscheinlich bis zu seinem Tode daselbst verblieben. Allein der zweite Aufenthalt in Rom ist nur haltbar, wenn Tatian schon um 150 zum Christenthum übertrat, und da dieses zweifellos nicht der Fall war, so ist er hinfällig. Er widerspricht auch dem Bericht

1) Die Sache findet sich auch im Chron. pasch. I, 486 ed. Bonn., sofern hier die Tatian'sche Häresie unter dem Jahre 171 steht, und sie darf deshalb für eusebianisch gelten, wenn sie auch in der armenischen Uebersetzung fehlt.

des Epiphanius, und bevor Harnack für seine Behauptung, daß dieser auf einer bloßen Construction beruhe, Glauben beanspruchen kann, wird er vor allem seine eigene Construction besser begründen müssen. —

Das zweite Werk, das dem Namen Tatian's eine größere Berühmtheit verschaffte, das Diatessaron, blieb bisher ganz unberücksichtigt. Seine Abfassungszeit kann überhaupt nicht näher bestimmt werden, sondern es kann sich bei ihm bloß darum handeln, ob es der katholischen oder der häretischen Periode des Verfassers angehört. Auf Grund des einschlägigen Berichtes von Theodoret, welcher (Haer. fab. I c. 20) nicht bloß erwähnt, daß Tatian die Genealogien und alles Andere weggelassen habe, was den Herrn als aus dem Samen Davids nach dem Fleische geboren erscheinen lasse (*ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν*), sondern auch von *τῆς συνθήκης κακουργία* spricht, wurde bisher das Letztere angenommen. Durch Zahn's Forschungen wurde aber die Ansicht in Frage gestellt. Das Urtheil Theodoret's ward geradezu für bornirt erklärt. Von einem häretischen Geiste, der in der Einflechtung apokrypher und der Sonderansicht des Compilators günstiger Zusätze oder in der Ausmerzung kleiner oder großer Stücke, welche der häretischen Auffassung unbequem waren, oder endlich in einer Umformung der evangelischen Texte sich zeigen könnte, wodurch diese eine der widerkirchlichen Ansicht günstigere Gestalt erhielten, sei in dem Werk nach den gesammelten Fragmenten nichts zu verspüren. Die Beseitigung der Genealogien sei nicht eine antikatholische, sondern hyperkatholische That, da sie für Tatian's Anschauung bedeutungslos gewesen

und von den Häretikern (Epiph. H. 30 c. 14; 51 c. 6) dazu gebraucht worden seien, die bloße Josephssohnschaft Jesu zu beweisen [1]). Harnack stimmte zu, und daß die Zahn'sche Auffassung möglicherweise richtig ist, werden alle zugeben müssen. Schon die große Verbreitung, die das Diatessaron auch in der katholischen Kirche in Syrien fand, beweist dieß hinlänglich. Daß die Auffassung aber unbedingt richtig sei und das Diatessaron von dem Häretiker Tatian gar nicht herrühren könne, ist meines Erachtens noch nicht bewiesen. Es läßt sich ja doch wohl denken, daß Tatian auch nach seinem Austritt aus der Kirche so viel heilige Scheu vor den schriftlichen Urkunden der christlichen Religion bewahrte, daß er sich an dem Inhalt derselben, von den bekannten Auslassungen abgesehen, nicht weiter zu vergreifen wagte, wenn er demselben auch eine eigenthümliche freie Zusammenstellung gab. Daß keine apokryphen Zusätze gemacht würden, hätte gar nicht betont werden sollen. Tatian wollte ja laut dem Titel seines Werkes in diesem gar nichts Anderes bringen, als was in den vier Evangelien steht. Man könnte nur sagen, daß er als Häretiker sich diese Schranke gar nicht auferlegt haben würde, m. a. W. ein Diatessaron gar nicht hätte verfassen können. Diese Behauptung wird aber wohl schwerlich gewagt werden. Sie würde im wesentlichen auf eine bloße petitio principii hinauslaufen. Zudem dürften nach den Nachweisen Hilgenfeld's [2]) die Genealogien doch nicht so gar umsonst ausgelassen und die spätere An-

1) Tatian's Diatessaron S. 263—267.
2) Zeitschrift f. wiss. Theol. 1883. S. 122 f.

schauung Tatian's von der Ehe nicht so gar verborgen sein, als man nach den Behauptungen Zahn's glauben könnte. Es bleibt also die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Tatian das Diatessaron nach seinem Bruch mit der Kirche zusammenstellte, und die Möglichkeit wird zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit, sobald man in Erwägung zieht, daß der Aufenthalt des Mannes in der Kirche nicht, wie Harnack will, sich auf zwei Decennien erstreckte oder gar, wie Zahn [1]) annimmt, gar nicht aufhörte, sondern nur etwa fünf Jahre dauerte.

1) Tatian's Diatessaron S. 284 ff.

3.

Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, nach 1 Cor. 15, 13—53.

Von **Joseph Holl**, Pfarrer und k. Distr.-Schulinspektor in Hopferau bei Füssen, Bayern.

Als der h. Paulus vor dem hohen Rathe in Jerusalem stand, da rief er aus: „Männer, Brüder! ich bin ein Pharisäer, wegen der Hoffnung der Auferstehung der Todten werde ich gerichtet“ [1]). Darüber entstand ein Streit zwischen den Pharisäern und Sadduzäern; „denn die Sadduzäer sagen, es sei keine Auferstehung, weder Engel noch Geist, die Pharisäer aber bekennen beides“ [2]). In der That hätte der h. Paulus die Gegensätze beider Parteien nicht schärfer bezeichnen können. Durch heidnische Einflüsse, namentlich die epikuräische Philosophie, irregeleitet, verwarfen die Sadduzäer sogar die Unsterblichkeit der Seele; natürlich mußten sie noch vielmehr die Auferstehung läugnen, wie aus den Evangelien bekannt ist [3]).

Dagegen gehörte nicht bloß die Unsterblichkeit der

1) Apg. 23, 6.
2) Apg. 23, 8.
3) Matth. 22, 23. Mark. 12, 18. Luk. 20, 27.

Seele, wofür sich schon bei Moses Anhaltspunkte genug finden [1]), sondern auch die Auferstehung des Fleisches zu den Hauptlehren des alten Bundes. Beides ist stets in den engsten Zusammenhang gebracht, wie an vielen Stellen der h. Schrift ausgesprochen ist. Bekannt sind die Worte Jobs: „Denn ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und ich werde am jüngsten Tage וְאַחֲרוֹן von der Erde auferstehen und werde umgeben werden mit meiner Haut und in meinem Fleische werde ich meinen Gott schauen" [2]). Ebenso lautet die Verheißung Daniels: „Die Menge derer, die im Staube der Erde schlafen, werden aufwachen; einige zum ewigen Leben, einige zur Schmach, um sie ewig zu schauen" [3]). Und die makkabäische Mutter und ihre Söhne ließen mit dem Bekenntniß der Auferstehung auf den Lippen sich hinrichten [4]). Daher konnte Christus den Sadduzäern mit Recht bemerken: „Ihr kennet weder die Schrift noch die Kraft Gottes" [5]).

In der That bot schon die Lehre, daß die sichtbare Welt vom wahren höchsten Gotte (nicht einem Demiurgen) geschaffen und der Leib des Menschen von Gott selbst gebildet wurde, sowie das ganze mosaische Gesetz eine passende Unterlage zu dem in Israel [6]) allgemeinen Auferstehungsglauben und ein heilsames Gegengift gegen einen zur Läugnung verleitenden Spiritualismus.

Daher ist auch der mit der Messiashoffnung zu-

---

1) Haneberg, relig. Alterthümer, 2. Aufl. S. 125.
2) Job, 19, 25. 26.
3) Dan. 12, 2.
4) 2 Macc. 7, 9. 14. 15.
5) Matth. 22, 29.
6) Vgl. Joh. 11, 24.

sammenhängende Auferstehungsglaube den gläubigen Juden in späterer Zeit verblieben und in das von Maimonides verfaßte, noch jetzt in den jüdischen Gebetbüchern enthaltene Glaubensbekenntniß übergegangen. Hier lautet nämlich der 13. Artikel: „Die Todten wird Gott beleben nach der Fülle seines Erbarmens. Gepriesen sei in alle Ewigkeit sein lobwürdiger Name" [1]).

Dagegen fand das Evangelium unter den Heiden wenig Anhaltspunkte für den Auferstehungsglauben: eher bei den östlichen Völkern in Asien [2]), weniger im Abendlande bei Griechen und Römern. Hier treffen wir wohl das Gefühl von der Fortdauer der Seele und von der Verantwortlichkeit nach dem Tode, aber wenig von einer Auferstehung. Die viel verbreitete Vorstellung der Pythagoräer und Platoniker, als sei der Leib nur der Kerker der Seele und deren Austritt aus ihm der Eingang zur wahren Freiheit und Seligkeit, war direkt gegen die Auferstehungslehre [3]). So finden wir es begreiflich, warum der h. Paulus mit der Auferstehungslehre soviel Anstoß fand. Zu Athen wurde er verlacht [4]) und in allen seinen Briefen an Griechen, in Korinth, Philippi, Tessalonika muß er auf diese Lehre besonders hinweisen [5]). Die τινὲς ἐν ὑμῖν zu Korinth, welche die Auferstehung läugnend, dieses merkwürdige 15. Kapitel veranlaßt haben, mögen wohl in ähnlichen Vorurtheilen

1) Haneberg, l. c. S. 117.

2) Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 380.

3) Auch die Essäer und Samariter sollen dieselbe geläugnet haben.

4) Apg. 17, 32.

5) Tertull. de resurr. carnis cap. 39.

befangene Heidenchristen gewesen sein, welche durch etwa zu grob-sinnliche Vorstellungen der Juden noch gereizt wurden.

Indem der Apostel diese Läugner widerlegt, verzichtet er auf die von Apologeten gegen Heiden und Häretiker aus der Idee des Menschen [1]), seiner Stellung im Universum, der Würde des menschlichen Leibes und seinem Zusammenhang mit der Seele oder von der Gerechtigkeit und Allmacht Gottes hergenommenen Beweise. Sein Verfahren ist viel einfacher, er stellt sich mitten in das Evangelium hinein und beleuchtet von da aus, wie dasselbe in seinem Kern eine Auferstehungslehre sei. Von der Thatsache der Auferstehung Jesu Christi ausgehend, beweist er als nothwendige Folge die Auferstehung Aller in Christo und corrigirt zugleich zu roh-sinnliche Vorstellungen, indem er das Unverwesliche und Geistige des Auferstehungsleibes darlegt und daraus Folgerungen zieht für das Schicksal derer, welche die 2. Ankunft des Herrn erleben werden. Diese 3 Punkte wollen wir genauer besprechen.

I. Zusammenhang der allgemeinen Auferstehung der Todten mit der Auferstehung Jesu Christi und mit der Erlösung.

Ueber diesen Punkt lehrt der Apostel 3 Stücke:

1. Auferstehung Christi und allgemeine Auferstehung — beides steht und fällt miteinander, V. 12—20.

---

1) Sehr schön sagt z. B. Tertullian: „Weder die Seele für sich allein ist der Mensch, noch auch der Leib ohne die Seele. Das Wort Mensch ist gleichsam der Kitt für die 2 verbundenen Substanzen“ l. c. cap. 40.

2. Christus ist im Gegensatze zu Adam der Stammvater eines neuen Geschlechts; daher seine Auferstehungsnatur folgerichtig auf seine Jünger übergeht, V. 20—22.

3. Die allgemeine Ueberwindung des Todes und allgemeine Anferstehung ist, nachdem sie in Christus prinzipiell vollbracht wurde, geradezu Zweck und Endziel der ganzen Erlösung, (V. 23—28.)

Ad 1. Nachdem der Apostel erzählt hat, daß er zu Korinth unter den Hauptpunkten (ἐν πρώτοις) den erlösenden Tod Christi und seine Auferstehung gepredigt habe und nachdem er die Beweise für die Auferstehung Christi kurz in's Gedächtniß zurückgerufen — die Erscheinung an Kephas, die Eilfen, 500 Brüder, Jakobus, ihn selbst — fährt er weiter: „Wenn aber Christus gepredigt wird als der, so von den Todten auferstanden ist, wie sagen einige unter euch, es sei keine Auferstehung von den Todten? Wenn eine Auferstehung der Todten nicht ist, so ist auch Christus nicht auferstanden". Sofort führt der Apostel die Folgerungen an, die dies nach sich zöge:

Predigt und Glaube sind eitel (14),

die Apostel sind Lügner und Verbrecher (15),

dann gibt es keine Sündenvergebung (17),

die in Christo Entschlafenen sind verloren (18),

die Lebenden, die auf Christus hoffen, elender als alle Menschen (19).

Man sieht, hier sagt der Apostel, wie von andern Lehren des Evangeliums, so besonders von der Todtenerstehung, daß sie mit der Auferstehung Jesu stehe und falle. Manche Ausleger meinen, der Apostel habe hier den Beweis vom Aehnlichen (Induktionsverfahren) ge=

braucht, wie etwa: die Seele des Petrus ist unsterblich, daher sind alle Seelen unsterblich. Diese Auslegung ist offenbar falsch. Der Schluß vom Individuum auf's Allgemeine konnte am allerwenigsten bei Christus angehen, da eine ihm als dem Würdigsten gewährte Auszeichnung nicht ohne Weiteres auf alle übertragen werden konnte. Der Gedanke des Apostels bewegt sich vielmehr im einfachsten Syllogismus. Seine Gegner stellen den Satz auf: Resurrectio mortuorum non est: Eine Todtenerstehung gibt es nicht, ist nicht möglich, ist ein Unding. Mochten sie nun dieses Urtheil auf Erfahrungs- oder spekulative Gründe zu stützen suchen, in jedem Fall traf dieses allgemeine Urtheil auch die Auferstehung Jesu. Aus dem Mittelsatz: Christus ist auch gestorben und begraben worden, folgt von selbst, also ist auch Christus nicht auferstanden. Der Gedanke des Apostels ist ähnlich, wie man aus der Behauptung: Wunder sind unmöglich, die Heilung des Blingeborenen oder Erweckung der Lazarus oder ein anderes Wunder der Bibel, als unwahr ableitet.

Der Apostel will den korinthischen Läugnern begreiflich machen, daß es nicht angehe, in Weisheitsdünkel aus dem Evangelium eine der gewöhnlichen Erfahrung entgegenlaufende Lehre wie die Todtenerstehung herauszureißen und zu läugnen. Er will zeigen, daß diese Läugnung, wie sie aus dem unerlösten Heidenthum stammt, das ganze Heil in Christo niederreiße und in's Heidenthum trostlos zurückführe. Merkwürdig hiebei ist, daß sich der Apostel ein glückliches Leben der Seele im Jenseits ohne Auferstehung gar nicht denken kann, sogar deren Fortdauer scheint ihm ohne Auferstehung undenk-

bar [1]). Jedenfalls müßte sie ohne Sündenvergebung verworfen werden, und könnte sie, die zum Leibe gehört und nach dessen Vereinigung strebt, ohne diese Hoffnung und deren einstige Erfüllung nicht wahrhaft glücklich sein. Diese Anschauung entspricht durchaus der h. Schrift.

So liegt also dem Apostel in der Auferstehung des Herrn die Vollendung und Besiegelung des ganzen Erlösungswerkes. „So wenig eine öffentliche Urkunde ohne Siegel Kraft und Geltung ansprechen kann, so wenig würde alles Lebens- und Leidensverdienst Christi für uns ohne die nachfolgende Auferstehung Nutzen oder auf unsern Glauben Anspruch haben“ [2]). Erst in der Auferstehung zeigt sich die Thatsächlichkeit der Erlösung, weil die Wegnahme der Sünde und deren fühlbarster Folge, des Todes, damit bewiesen ist. Daher bauten die Apostel als Augenzeugen der Auferstehung auf diese Thatsache das ganze Christenthum [3]).

Die Kirche gibt dieser hohen Bedeutung der Auferstehung Christi stets dadurch Ausdruck, daß sie das Osterfest als das höchste aller Feste feiert und daß sie an jedem Sonntage die wöchentliche Nachfeier der Auferstehung begeht. Deshalb ist es eine wichtige Aufgabe für den Seelsorger, in Predigt und Katechese auf diese Grundthatsache gehörig aufmerksam zu machen und auf ihren Zusammenhang mit allen Wahrheiten des Glaubens, namentlich die allgemeine Auferstehung, hinzuweisen. Wie der Apostel den die Möglichkeit bezweifelnden Grüblern die große Thatsache und Wirklichkeit entgegengestellt hat,

---

1) V. 19 vgl. V. 32.

2) Dr. Seisenberger Abhandlung über dieses Kapitel S. 55.

3) Z. B. Apg. 2, 24. 3, 15 rc.

so sollen wir namentlich beim apologetischen Verfahren stets diese Methode Gottes und seiner Zeugen handhaben!

Ad 2. Der Apostel fährt in Vers 20 weiter: „Nun ist aber Christus erstanden von den Todten — der Erstling der Entschlafenen; denn da durch einen Menschen der Tod ist, so auch durch einen Menschen Auferstehung der Todten; denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle belebt werden". Hier nimmt der Apostel das Faktum der Auferstehung Jesu als bewiesen an und zeigt den tiefern realen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der allgemeinen. Er schließt von der Person Christi auf das Allgemeine, aber nicht indem er Christus blos als Glied der menschlichen Gesellschaft auffaßt, sondern indem er Christus als Stammvater der christlichen Menschheit im Gegensatze zu Adam darstellt. Wie dieser Stammvater des alten sündigen Geschlechts ist, so Christus der Stammvater eines neuen sündelosen. Kinder aber tragen naturgemäß das Gepräge ihres Vaters an sich. Als Kinder Adams haben wir alle die Sünde, den verweslichen, schwachen Leib und theilen alle den Tod. Als Kinder Christi haben wir aus dem Glauben Heiligkeit und Gerechtigkeit und zugleich das Unterpfand eines unverweslichen geistigen Auferstehungsleibes. Wie Sünde und Tod eine Erbschaft sind, so auch Rechtfertigung und Auferstehung. Der Zusammenhang beruht also hier auf dem sog. mystischen Leibe Christi, dessen Lehre der Apostel so gern zur Grundlage seiner Erörterungen macht. „Durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft, Knechte oder Freie [1]). . . Ihr seid der Leib Christi und

1 Cor. 12, 13.

Glieder unter einander" [1]) — so ruft der Apostel den gleichen Korinthern zu. „Gott hat ihn zum Haupte über die ganze Kirche gesetzt, welche sein Leib ist" [2]). Als Miterben und Miteinverleibte sind wir auch Mitgenossen seiner Auferstehung [3]). . . Christus ist das Haupt des Leibes der Kirche, er ist der Anfang und Erstgeborene aus den Todten: wir sind durch die Taufe mit ihm begraben und durch den Glauben an die Macht Gottes der ihn von den Todten auferweckt hat, auch auferstanden" [4]). Auf diesen für das christliche Bewußtsein so wichtigen Zusammenhang zwischen Christus und den Seinigen baut der Apostel auch die allgemeine Auferstehung.

Indem er Christus den „Erstling der Entschlafenen" [5]) nennt, spielt er auf die alttestamentlichen Erstlingsopfer an [6]). Dadurch, daß Christus als der Erste nach Zeit und Würde bezeichnet wird, ist auch der Zusammenhang mit Nachfolgern in der Auferstehung angedeutet. Cum primitiae referantur ad ea, quorum primitiae sunt, consequitur et alios mortuos e terra surrecturos esse [7]). Wie die Erstlingsfrucht der Ernte die Ernte überhaupt anhebt, so involvirt diese Bezeichnung von selbst die nachfolgende Auferstehung der Uebrigen [8]). In der Auferstehung Christi ist auch die Weihe zur Auferstehung der andern gegeben; denn, „wenn der

1) 1 Cor. 12, 27.
2) Eph. 1, 22.
3) Eph. 3, 6.
4) Col. 1, 18.
5) Apg. 26, 23. Col. 1, 18.
6) Num. 15. Deuteron. 26.
7) Estius ad hunc locum.
8) Off. 1, 5.

Erstling heilig ist, so ist es auch die Masse und wenn die Wurzel heilig ist, so sind es auch die Aeste" [1]).

Ferner hat der Apostel hier ein besonderes Interesse, darauf hinzuweisen, daß der Tod von einem Menschen verschuldet ist und daß er, vom ersten Stammvater anhebend, sich in seinen Nachkommen als Sündenstrafe auswirkt. Dieser im Römerbrief [2]) weiter ausgeführte Gedanke dient dazu, um darzulegen, daß der Tod nicht etwas von Gott Gewolltes und Erschaffenes sei — sonst hätte man einwenden können: wenn Gott eine bleibende Verbindung von Seele und Leib beabsichtigt, warum hat er den Tod überhaupt erschaffen? — Dann will der h. Paulus dadurch, daß er die Ursache und Ausdehnung des Uebels angibt, darlegen, was der von Gott gesandte Heiland als 2. Stammvater zu leisten hat: so „werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden". An und für sich steht die Stelle nicht entgegen, sie auch auf die Bösen zu beziehen. Doch zeigt der folgende Vers und der Tenor des ganzen Kapitels, daß der Apostel zunächst die Gerechten im Auge gehabt habe. In Christo werden die Gläubigen auferstehen, d. i. in seiner Gemeinschaft, als Glieder seines Leibes, durch die Taufe in sein Geschlecht eingefügt, durch das heiligste Altarssakrament von ihm genährt. — Es leuchtet von selbst ein, wie wichtig es ist, daß der Seelsorger namentlich bei der Gnaden- und Sakramentenlehre auf diesen Zusammenhang aufmerksam mache. Eine sehr geistreiche zum Theil überschwängliche Betrachtung enthält Oetingers Johannes-Evangelium II. S. 121 ff.

1) Röm. 11, 16.
2) Röm. 5, 12.

Ad 3. Den Verlauf dieser Auferstehungsvermittlung durch Christus beschreibt nun der Apostel in großartigen Zügen: „Ein jeder aber in seiner Ordnung; der Erstling ist Christus: sodann die, welche Christo angehören bei seiner Ankunft [1]); dann ist das Ende, wenn er das Reich Gott (und) dem Vater übergeben und jede Herrschaft, Macht und Gewalt vernichtet hat . . . . der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod. . . . Wenn ihm alles unterworfen sein wird, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei Alles in Allem" [2]).

Mit diesen Worten bringt der Apostel seine Darlegung des Zusammenhanges der Auferstehung Christi mit der allgemeinen Auferstehung und dem Weltende zum Abschluß. Christus als der Erstling ist bereits belebt worden; in ihm ist der Tod bereits überwunden. Einen herrlichen, unverweslichen, starken Auferstehungsleib hat er angenommen. So ist er im Himmel und übt zur Rechten des Vaters seine messianische Herrschaft (Regnum) aus. Vermöge derselben sucht er alle in der Welt gottentfremdeten und feindseligen Mächte zu vernichten. Solange dieses nicht gelungen ist [3]), dauert die gegenwärtige Weltperiode [4]). Wenn es aber geschehen sein wird, dann kommt das Ende der jetzigen Dinge (finis). Der Herr wird beim Aufgebot, bei der Stimme des Erzengels und bei der Posaune Gottes vom Himmel herabsteigen [5]) (parusia). Mit seinem Erscheinen wird

1) Vulg. die an seine Ankunft glaubten. —

2) ἐν πᾶσιν als Neutr. gefaßt.

3) τὸ κατέχον.

4) 2 Theſſ. 2, 6.

5) 1 Teſſ. 4, 15.

verbunden sein, daß diejenigen, die ihm angehören, wenn sie entschlafen sind, belebt werden, wenn sie noch leben, eine Umwandlung erfahren. Dadurch wird der Tod als letzte feindliche Macht vernichtet werden. Es ist das Ende, welchem die ganze Entwicklung des Reiches Gottes entgegenstrebt und sich entgegensehnt, erreicht, die Feinde sind durch das Gericht sämmtliche zum Schemel der Füße gemacht. Die irdische Kirche ist mit der himmlischen völlig Eins geworden. Das Königthum Christi, sofern es in der Unterwerfung des Bösen und Aufhebung der Folgen der Sünde bestand, wird aufhören. Sofern wird er also das Reich, welches er bisher zur Ehre des Vaters und nach seinem Willen geführt hat, dem Vater übergeben und sich ihm unterwerfen. So wird dann Gott der Dreieinige Alles in Allem sein. „Als Mensch wird Christus eins mit den Seligen, deren Haupt er ist, an dessen Leibe sie die Glieder sind, dem Vater unterworfen, als göttlicher Logos aber dem Vater wesensgleich sein. So wird die Herrlichkeit der Seligen die ihres Hauptes sein und die Herrlichkeit Christi wird die seines Vaters sein; in ihm wohnend kraft seiner ewigen Geburt vom Vater wird sie seiner menschlichen Natur und durch sie den ihm einverleibten Seligen sich mittheilen, und so wird Gott in jedem Wesen ohne Beschränkung oder Erlöschen der Individualität Alles sein — Alles durch die nun einzig auf ihn gerichteten, durch ihn gesättigten beiden Grundkräfte des Menschen, Verstand und Wille — Alles auch durch die selbst die Leiber durchleuchtende göttliche Glorie“ [1]).

---

1) Döllinger, Christenthum und Kirche. 1. Aufl. S. 269.

So stellt der Apostel den Läugnern der Auferstehung neben den gähnenden Abgrund des Todes und der Trostlosigkeit den hohen Berg des Reiches Gottes [1]), darauf das himmlische Jerusalem steht, wie es der Auferstehungsglaube erbaut. Die Auferstehung Christi macht er zum Ausgangspunkt einer Bewegung, welche erst ihren Abschluß findet, wenn Gott „Alles in Allem“ ist; er macht sie zum Grundstein, auf welchem das Reich Gottes aufgebaut ist; er macht sie zum Samenkorn, aus welchem sich der große Baum des Lebens entfaltet. Resurgendo Christus vitam reparavit und zwar das Leben im vollen Sinne, das Leben der Gnade, das Leben der Auferstehung, das Leben der Versöhnung des Universums und der Palingenesie der Schöpfung [2]). Die korinthischen Läugner stellt der h. Paulus vor die Wahl, ob sie das ganze Christenthum mit seiner herrlichen Hoffnung festhalten, oder mit der Auferstehungsläugnung Alles verlieren wollten.

Faßt man diesen Zusammenhang in's Auge, dann findet man es begreiflich, warum der Apostel, dessen Leben in Christus und in der seligen Erlösungshoffnung aufgegangen ist [3]), von der Auferstehung der Bösen und ihrem Schicksale nichts erwähnt; er wollte eben kein Kompendium der gesammten Eschatologie schreiben. Man findet es aber auch unbegreiflich, wie manche Erklärer fast jedes Wort verdrehen mochten, um was nicht darin steht hineinzubringen. Weder eine pantheistische [4]) Welt-

1) Off. 21, 10.
2) Apg. 3, 21.
3) Phil. 1, 21.
4) Tüb. theol. Quartalschrift 1876. S. 79.

anschauung, noch eine originistische Apokatastasis noch einen mehr oder weniger feinen Chiliasmus[1]) wollte er lehren, doch kann man all dieses und noch mehr in den großartig angelegten Entwurf des Apostels hineinzeichnen, wenn man nämlich mit einiger Kunstfertigkeit verfährt und diese Stelle aus dem Zusammenhang und der Bibel überhaupt herausreißt! —

NB. Der h. Thomas[2]) bemerkt, von dem Grunde der Auferstehung handelnd, Christus selbst habe seiner menschlichen Natur nach alle Gnade zuerst von Gott erhalten; die Menschen erhalten sie durch Vermittlung der Menschheit Christi. Sofern ist Gott die prima et quasi aequivoca causa; die Auferstehung Christi ist die proxima et quasi univoca causa. Divina virtus mediante Christo ad similitudinem resurrectionis Christi faciet nostram resurrectionem. Das Werkzeug ist der Wille Christi, seine Stimme; die Trompete bezeichnet den Befehl, das Signal des großen Feldherrn. Sofern die Seele mit der Substanz des Leibes wieder verbunden wird, ist es das Werk Gottes; bei der Umwandlung der Körperwelt tritt dazu der Dienst der Engel. —

II. Möglichkeit der allgemeinen Auferstehung und Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Nachdem der Apostel noch weitere Beweise für die Auferstehung angeführt hat — nämlich die Taufe für die Verstorbenen und die vielen Gefahren des Apostel-

---

1) Dr. Seisenberger l. c. 76.
2) S. theol. Suppl. qu. 76.

amtes, welche nur der Auferstehungsglaube erträglich macht — nachdem er noch vor den verderblichen sittlichen Folgen der Läugnung gewarnt hat; — handelt er von dem Wie der Auferstehung. Damit will er die Läugner vollends zum Schweigen bringen, da es stets die Eigenthümlichkeit der Ungläubigen ist, das zu läugnen, wovon sie das Wie nicht einsehen. „Aber es wird Jemand sagen, wie werden die Todten erweckt, mit welcherlei Leib kommen sie zum Vorschein?" — Der Apostel setzt hier vielleicht Einwendungen voraus, wie sie von trivialen Gemeinvorstellungen gegen die Auferstehung stets erhoben wurden: der ewige Fluß der chemischen Urstoffe in der organischen Welt; daß der im Grabe vermodernde Leichnam Pflanzen und Thieren zur Nahrung diene, die später wieder andern Menschen materielle Stoffe zuführen, zu geschweigen von Anthropophagen u. dgl. Vielleicht dachten manche, wie Tertullian die Gegner sagen läßt: „Natürlich es geben die Flammen, die Wogen, die Wänste der wilden Thiere, die Kröpfe der Vögel und die Kaldaunen der Fische das verzehrte Fleisch wieder her" [1]). Darauf scheint wenigstens der scharfe Ausruf: O stulte zu deuten. Seine Tendenz geht jedenfalls dahin, roh-sinnliche Vorstellungen zu bekämpfen und zu zeigen, daß es sich nicht um eine einfache Wiederbelebung des Körpers, sondern um eine Tod und Verwesung völlig überwindende Umgestaltung des Leibes handle. Der Apostel beantwortet die von ihm gedachte oder wirklich erhobene Frageeinwendung, indem er:

1. Das Wie der Auferstehung an verschiedenen Gleichnissen aus der Natur erörtert (V. 36—42).

---

1) Tertull. l. c. cap. 4, übers. v. Kellner II, 232.

2. Die bestimmten Eigenschaften bezeichnet, worin sich der Auferstehungsleib vom jetzigen unterscheidet. (V. 42—49.)

Ad 1. Da wir uns über die Weise der Auferstehung und die Beschaffenheit der zukünftigen Leiber keine adäquate Vorstellung machen können, so liegt es nahe, die Möglichkeit durch Analogien aus dem Naturleben zu begründen. Das thut auch der Apostel. Das von dem Herrn selbst gebrauchte Gleichniß aus dem Pflanzenreiche wendet er an, indem er sagt: „Du Thor, was du säest, wird nicht belebt, wenn es nicht zuvor stirbt. Und was du auch säest, so säest du nicht den Leib, welcher werden soll, sondern bloßes Korn, etwa Waizen oder einen der übrigen Samen. Gott aber gibt ihm einen Körper, wie er will und einer jeden Samenart ihren besondern Körper". Auf dieses Bild legt der Apostel ein besonderes Gewicht wie man sieht, da er auch unten in demselben fortfährt: Gesäet wird ein verweslicher Leib ꝛc.

Wohl gibt es für die Auferstehung andere Bilder: Das Abbrechen des irdischen Wohnhauses und das Aufbauen eines neuen, das Ablegen eines Gewandes und Bekleidung mit einem herrlicheren [1]), das Hinsterben des Tages und sein Wiedererstehen am Morgen, der Wechsel der Jahreszeiten, des Mondes, das Neuaufleben der Bäume im Frühling, die Sage vom Vogel Phönix [2]), die Entwicklung des Schmetterlings. Doch scheint das Gleichniß von dem Samenkorn das passendste, weil es das Anderssein des neuen Körpers und den innigen

1) 2 Cor. 5, 1 ff. Joh. 2, 19.

2) Tert. l. c. cap. 12.

Zusammenhang mit dem alten in gleicher Weise ausdrückt. Daher ist auch von daher der Name „Gottesacker" so schön gewählt.

Die Vergleichungspunkte, welche der Apostel heraushebt sind 3: a) Beim Samenkorn ist das Sterben und Verwesen kein Hinderniß, sondern gerade die Bedingung für das Neuaufleben. So (ergibt sich) ist auch beim Menschen das Sterben und Verwesen der Weg zur Auferstehung. b) Beim Samenkorn ist das, was aufgeht, verschieden von dem, was gesäet wird, so ist auch der Auferstehungsleib anders als der ins Grab gelegte. c) Dem Samenkorn, das in die Erde gelegt wird, gibt Gott einen Leib, wie er will und zwar jeder Samenart ihren besondern; so ist auch der Auferstehungsleib nach dem Willen Gottes gestaltet und jedem Menschen angemessen. Durch letztern Gedanken deutet der Apostel nicht bloß an, daß Gott in der Natur fortwährend wirksam ist und eine Entwicklung der Natur ohne Gott nicht existirt, sondern auch, daß aus dem Samenkorn des begrabenen Leibes ein mannigfaltiger Auferstehungsleib entsteht.

Diesen Gedanken führt er weiter aus in Folgendem: „Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes das der vierfüßigen Thiere, ein anderes das der Vögel, ein anderes das der Fische. So gibt es himmlische Körper und irdische Körper, aber ein anderer ist der Glanz der himmlischen Körper und ein anderer der der irdischen. Anders ist der Glanz der Sonne, anders der Glanz des Mondes, anders der Glanz der Sterne; denn ein Stern unterscheidet sich von dem andern an Glanz. So ver-

hält es sich auch mit der Auferstehung der Todten". — Indem der Apostel hier eine solche Reihe von Körpern anführt, indem er das Pflanzenreich, die thierischen Organismen, die Erdkörper und Gestirne durchgeht und bei jedem Einzelnen bemerkt, daß er anders sei als der andere, hat offenbar sein Gedanke den Zweck, darzulegen, daß der Auferstehungsleib nicht nothwendig die Eigenschaften des jetzigen habe und ihm nicht vollkommen gleich sein müsse. Wenn es die verschiedensten Organismen in Bezug auf Eigenschaften und Arten gibt, die einen höher und prächtiger als die andern, so kann und darf angenommen werden, daß die Kraft Gottes auch den Auferstehungsleib anders, als den gegenwärtigen bilden kann. Mit Recht hat man von jeher auch bemerkt, daß der Apostel hier andeute, Jeder werde einen seinen Verdiensten angemessenen Auferstehungsleib erhalten. Und wenn man unter der Sonne Christus, unter dem Monde die Kirche (oder Maria), unter den Sternen den Samen Abrahams (oder den übrigen himmlischen Hof) verstanden hat [1]), so war das jedenfalls eine schöne Anwendung. —

Man hat zum Theil im Anschluß an diese Gleichnisse des h. Paulus, theils aus anderen Prämissen Schlüsse gezogen, in wie weit der Verwesungsleib das Substrat zum Auferstehungsleibe sei, und in wie weit zwischen beiden Identität bestehe. Zur Beleuchtung der folgenden Lehre über die Beschaffenheit der Auferstehungsleiber wollen wir die Meinungen von 3 hierin hervorragenden Theologen kurz anführen: Tertullian, Origenes, h. Thomas.

1) Tert. l. c. cap. 52.

Tertullian sagt, es gehe schon aus der Analogie des Samens hervor [1]), daß kein anderer Leib lebendig wird, als eben der, welcher gestorben ist. . . . „Niemals bricht, wenn Waizen gesäet wird, Gerste hervor. . . . „Gott gibt ihm einen Leib, wie er will" — sicher, doch eben dem Korn, wovon er sagt, daß es (nackt) gesäet wurde. Also ist auch das gesichert, „dem Gott einen Körper zu geben vorhat". . . Bleibe also dem Gleichnisse treu und halte es als Spiegel für das Fleisch fest, indem du glaubst, daß eben dasselbe Frucht bringen wird, es selber, wenn auch vervollständiget, nicht ein anderes, wenn auch in anderer Weise zurückkehrt". Alle seine Beweise für die Auferstehung zielen auf diese Identität ab; der Leib, welchen der Mensch jetzt trägt, ist von der Hand Gottes erschaffen und dadurch geadelt, wie der olympische Zeus nicht durch das Elfenbein, sondern die Künstlerhand des Phidias [2]); der Leib, den wir jetzt tragen, ist der Angelpunkt des Heils (caro est salutis cardo); denn der Leib wird abgewaschen, damit die Seele von ihren Flecken rein werde ꝛc. [3]). Dem Leibe, den wir jetzt haben, gehören alle guten und bösen Werke gemeinschaftlich mit der Seele an [4]). Aus solchen Beweisen und dem Auferstehungsleibe Christi zieht er den Schluß, daß der Auferstehungsleib mit dem gegenwärtigen nicht bloß identisch sei, sondern, daß er alle einzelnen Organe nur mit andern Zwecken und Verrichtungen

1) L. c. cap. 52.
2) Cap. 6.
3) Cap. 8.
4) Cap. 15.

von körperlichen Gebrechen und Unfällen befreit in verklärter Gestalt an sich haben werde [1]).

Viel spiritualistischer ist die Lehre des idealisirenden Origenes. Vom Gleichniß des Samenkorns hebt er das Anderssein hervor. Er sagt: „Wir behaupten nicht, daß die frühere Beschaffenheit wieder zurückkehre, ebenso wenig, als das verfaulte Samenkorn wieder zu einem Korn wird. Wie vielmehr aus dem Korn ein Halm wird, so ist auch dem Leibe irgend eine Kraft eigen, welche nicht vermodert, sondern bewirkt, daß der Leib in Unvergänglichkeit ersteht". Diese Kraft, die Substanz des Körpers, ein den Pflanzenäderchen ähnlicher Bildungstrieb, das über dem Stoffwechsel erhabene Seins- und Lebensprincip des menschlichen Leibes wird von Tod und Verwesung nicht berührt; Fleisch und Blut kehren unabsonderbar in die Elemente zurück, wie wenn man eine Maß Milch oder Wein ins Meer schüttet. Ersteres wird als ursprünglicher Ansatz zur Auferstehung am jüngsten Tage auf Gottes Geheiß in einer geistig ätherischen Umkleidung erstehen. Dieser Auferstehungskörper theilt mit dem jetzigen nicht Fleisch und Bein, Gesichtsbildung, Gliederbau, und Bedürfnisse; er hat nicht mehr die Dichtigkeit des Fleisches, das Flüssigsein des Blutes, die Stärke der Nerven, die Geflechte der Adern, die Härte der Knochen. Er wird nicht mehr mit Füßen wandeln, mit Augen sehen, mit Ohren hören, mit Händen arbeiten, sondern ganz sehen, hören, arbeiten, wandeln. Den feinen Luftkörpern der Engel ähnlich, wird in ihm kein Unterschied nach Alter und

1) F. Katholik. Jahrgang 1860. S. 299 ff.

Geschlecht, sondern nur nach dem Tugendgrade bestehen [1]).

Besser ist die vom Dogma geforderte Identität beim h. Thomas gewahrt. Dieser ist, gestützt auf das Axiom: anima est forma corporis, vor allem der Meinung entgegen, daß der menschliche Leib nach dem Tode in einer unsichtbaren Monas fortexistiren werde [2]). Es bleiben nur die materiellen Elemente übrig, welche eine natürliche Inklination zur Seele, mit der sie verbunden waren, nicht haben. Aus diesen Ueberresten (cineres) wird der Auferstehungsleib gebildet; denn ejusdem est surgere et cadere. Dies folgert der h. Thomas schon aus dem Worte „Auferstehung" [3]), weil es sonst die Annahme eines neuen Leibes wäre. Der Auferstandene ist numerisch der gleiche Mensch, wesentlich die gleiche Seele und der gleiche Leib [4]). Ja es ist sogar wahrscheinlich, daß sich die wesentlichen und organischen Theile des Auferstehungsleibes bilden aus den bezüglichen Theilen der Ueberbleibsel [5]). Der h. Thomas meint nämlich, der Leib werde auferstehen mit allen Gliedern, Haare und Nägel [6]) nicht ausgeschlossen, auch den flüssigen Theilen sammt allem was »de veritate humanae naturae« ist [7]). In Bezug auf diesen schwankenden Begriff meint er, daß der Auferstandene von der in beständigem Fluß wechselnden Materie nur soviel auf-

1) Frei nach Dr. Kraus, Regensburger Studienprogramm 1859.

2) In S. theol. Suppl. qu. 78, III.

3) qu. 79, I.

4) qu. 79, II.

5) qu. 79, III.

6) qu. 80, II.

7) qu. 80, III.

nehme, als zur Bildung des Auferstehungsleibes paßt. Im übrigen findet er es angemessen, daß alle Menschen in Jugendfrische, in der Mitte zwischen Entwicklung und Verfall auferstehen, und daß (normale) Natur und geschlechtliche Verschiedenheit bleiben [1]).

Die Lehre der Kirche hat neben der Universalität der Auferstehung und der Verschiedenheit zwischen den Leibern der Guten und Bösen speziell über diesen Punkt nur ausgesprochen: Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua sive bona fuerint sive mala. Conc. Lat. IV [2]). Daß die Verschiedenheit der Geschlechter bleibt, ist gewöhnliche theologische Annahme [3]). In neuester Zeit dagegen Döllinger Christenthum und Kirche. I. Aufl. S. 266. Neuere Theorien über die Identitätsfrage enthält P. Leo Keel, die jenseitige Welt III, 229—237, dessen Buch über Fegfeuer Hölle und Himmel sehr viel brauchbares Material für Seelsorger enthält.

Ad 2. Kehren wir nach dieser Digression zur Lehre des h. Paulus zurück. Dieser baut seine ganze Darlegung auf die Identität, wenn er sie auch nicht ausdrücklich hervorhebt. Ohne Fragen zu beantworten, welche mehr der Neugierde als der Erbauung dienen, gibt er 4 Eigenschaften an, welche die bleibende Verherrlichung der auferstandenen Leiber bilden. Er sagt: „Gesäet wird er (der Leib) in Verwesung, auferstehen in Unverweslichkeit; gesäet wird er in Unehre, auferstehen wird er in Herrlichkeit (Glanz); gesäet wird er

1) L. c. qu. 78—81.
2) Denzinger, Enchiridion No. 356.
3) Jungmann tract. de novissimis pag. 216.

in Schwachheit, auferstehen wird er in Kraft; gesäet wird ein thierischer (psychischer, animalischer, seelischer) Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib. Man sieht, daß der Apostel auf das Bild vom Samenkorn in dem 4 mal wiederholten *σπείρεται* zurückgreift; sowie daß er in 4fachem Gegensatz den Unterschied zwischen dem jetzigen und Auferstehungsleib durchführt.

a. Verwesung (Verweslichkeit) — Unverweslichkeit.

Die Verweslichkeit des jetzigen Leibes zeigt sich schon in den vielen Leiden, Krankheiten und Unfällen, welchen er ausgesetzt ist, ein ganzes Heer von Krankheiten, wovon kein Alter, kein Stand, kein Glied des Leibes ausgenommen ist [1]). Darin zeigt sich die Unordnung, die Auflehnung der Materie gegen den Geist, wovon die gänzliche Lösung des Bandes im Tode nur die letzte Erscheinung ist »in rebus corruptibilibus forma non perfecte dominatur supra materiam« [2]). Daher sagt ein sinniger Schriftsteller: Unser Leben ist ein Leichenzug, wo jeder auf eigenen Füßen seinem Grabe zugeht; nur die paar letzten Schritte noch wird er getragen" [3]). Sofern man das: „Gesäet wird, ins Grab gelegt wird", besonders betont, ist zunächst die Verwesung des Leichnams, die Auflösung in seine Elemente gemeint. Dieses nun, Verweslichkeit und Hinfälligkeit, ist am Auferstehungsleibe wieder beseitigt, wie es vor der Sünde nicht gewesen ist. Auch ist dieser nicht mehr den Leiden ausgesetzt. Beides versteht man gewöhnlich unter Unverweslichkeit und faßt es in das Wort impassibilitas

1) Man denke an Job cap. 13 und 14.
2) S. Theol. l. c. qu. 82, I.
3) Alban Stolz.

zusammen. Die h. Schrift sagt uns dasselbe in den Worten: „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz wird mehr sein" [1]). Die Poesie schildert uns diese Eigenschaft unter dem Bilde ewiger Jugendfrische und Lebenskraft. Als deren Ursache bezeichnet der h. Thomas, daß dann der Leib vollständig der Seele und diese Gott unterworfen ist und er findet in der Fortdauer der Sinnesthätigkeit kein Hinderniß [2]).

b. Unehre — Herrlichkeit (Glanz).

Diese Unehre ist hier natürlich zunächst ein physischer Begriff, die Folge der Verweslichkeit. Man mag dabei zunächst an das Häßliche und abschreckende Aussehen des todten Leibes, an dessen widrige Farbe und Geruch denken; dann an das Entstellende von Leiden und Krankheiten, dann an die niedern Bedürfnisse und Zustände, das Erdartige des jetzigen Leibes, lauter Dinge, worin der jetzige Leib das Gepräge der Sündenschmach trägt. Dem nun ist entgegen die Herrlichkeit, die Doxa der Auferstehung. Es ist der Lichtglanz, welcher von der Seele, die nun in Gott weilt, und seine Anschauung genießt, auch auf den Leib übergeht (quae claritas a gloria animae in corpus redundabit [3]). „Es wird der körperliche Grundstoff durch Mittheilung himmlischer Herrlichkeit verfeinert und verklärt, wie ein solches der Bestimmung und den Bedingungen des Lebens in einer höhern Weltordnung und verherrlichten Umgebung

1) Off. 21, 4.
2) L. c. qu. 82, I.
3) S. Theol. l. c. qu. 85, I.

angemessen ist [1]). Es ist ein Zug der h. Schrift, Gott, das Göttliche, Wahrheit und Tugend, unter dem Bilde des Lichtes darzustellen; es sind die Engelserscheinungen gewöhnlich mit Lichtglanz begleitet [2]); wir lesen von Moses, im Leben der Heiligen [3]) von einem geheimnißvollen Lichte, in dem sie leuchteten: im höchsten Maße nun nach Graden unterschieden — wird ein solcher Lichtglanz den Auferstehungsleib durchstrahlen. „Man wird nicht mehr bedürfen des Lichtes der Sonne; Gott der Herr wird sie erleuchten [4]). Das Vorbild dieser Verklärung ist Christus auf Tabor; er selbst sagt von den Gerechten: „Sie werden leuchten, wie die Sonne im Reiche ihres Vaters". Im Phil.-Brief wiederholt der h. Paulus, „Christus wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten, auf daß er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit" [5]). Die kürzeste Darstellung dieses Gegensatzes ist Ecce homo — neben dem Auferstehungs-Christus.

c. Schwachheit — Kraft.

Die Schwäche drückt sich aus in dem Unvermögen, der Verwesung Widerstand zu leisten; dann noch mehr in der völligen Ohnmacht des in's Grab gesenkten Leibes. Man kann auch denken an die vielen Schwächezustände und deren Aeußerung in den Bedürfnissen von Nahrung, Schlaf, in der schweren Beweglichkeit. Dem steht nun entgegen die Kraft, welche solcher Unterstützung nicht

---

1) Döllinger l. c. S. 266.
2) z. B. Luk. 2, 9.
3) Viele Beispiele bei Keel, S. 259 ff.
4) Off. 22, 5.
5) Phil. 3, 21.

mehr bedarf, Stärke der Sinne, namentlich Beweglichkeit nach dem Willen des Geistes. Der h. Thomas nennt die bezügliche Eigenschaft agilitas und leitet sie ab von der Unterwerfung unter die verherrlichte Seele. „Für die Bereitwilligkeit, mit der sich die Seligen hier auf Erden der göttlichen Herrschaft unterwarfen, finden sie in ihrem Leibe dieselbe Bereitwilligkeit, sich der Herrschaft der Seele zu unterwerfen. Es wird die Kraft der Seele durch die enge Verbindung mit Gott und die Theilnahme an seiner Macht unglaublich erhöht und so theilt der Wille in seiner Vollendung dem Körper jede beliebige Bewegung mit aller nur denkbaren Schnelligkeit mit“ [1]. „Die auf den Herrn hoffen, erneuern ihre Kraft, heben die Schwingen wie die Adler, sie laufen und werden nicht müde, sie gehen und werden nicht matt“ [2].

d. Der thierische Leib — der geistige.

Die Schwierigkeit, welche die Auslegung dieser Bezeichnung und der sich daran reihenden Verse bietet, zeigt sich schon darin, daß man das *σῶμα ψυχικόν* im deutschen nicht adäquat geben kann, daher man es verschieden übersetzt: thierisch [3], seelisch [4], manche lassen den Vulgata-Ausdruck animalisch [5], manche den griechischen psychisch. Gemeint ist unter *ψυχή* das den irdischen Leib beseelende und belebende Princip, wodurch derselbe wahrnimmt, fühlt, empfindet. In diesem Sinne hat auch das

1) Wilmers Lehrbuch. 2. Aufl. II. 961.
2) Js. 40, 31.
3) zumeist, auch Allioli.
4) Bisping, Seisenberger.
5) Döllinger.

Thier eine Psyche. Es ist das hebr. נֶפֶשׁ, jenes Princip, welches sich den Körper wie ein Gewand webt und durch denselben auf die Außenwelt wirkt. Dieses gab dem aus Lehm Gebildeten Leben, es herrschte nach der Sünde fast ausschließlich und stammt in uns Allen vom 1. Adam her. Dagegen ist Pneuma das höhere unmittelbar von Gott kommende Princip, welches das höhere Leben, die Erkenntniß und Liebe Gottes vermittelt. Es wird uns verliehen durch Christus, den novissimus Adam. Wie sich nun die Psyche ihren Leib bildet, so wird sich auch das Pneuma sein Gewand bilden, den Auferstehungsleib; das ist unter dem geistigen Leibe zunächst gemeint. Durch den erstern sind wir irdisch wie Adam, durch den letzteren werden wir himmlisch, ersterer wird gesäet, ins Grab gesenkt, dieser wird auferstehen. Darnach ergibt sich von selbst das Verständniß der weiteren Verse: „Wenn es einen thierischen Leib gibt, so gibt es auch einen geistigen, wie geschrieben steht: der erste Adam ward zur lebenden Seele — der letzte Adam zum lebendig machenden Geiste. Das Geistige aber ist nicht das Erste, sondern das Thierische, dann das Geistige. Der erste Mensch aus Erde ist irdisch, der zweite Mensch vom Himmel ist himmlisch. Wie der Irdische, so auch die Irdischen, und wie der Himmlische, so auch die Himmlischen. Gleichwie wir also das Bild des Irdischen getragen haben, so sollen [1]) wir auch das Bild des Himmlischen tragen". Es leuchtet vor Allem ein, daß unter dem geistigen Leibe nicht ein in Geist verwandelter Leib gemeint ist — so daß seine Substanz eine andere ge-

1) Paßt zu φορέσομεν und φορέσωμεν.

worden wäre, sondern ein solcher, der vom Geiste aus den Elementen des psychischen gebildet, dem Geiste angemessen ist und ihm als Organ dienen wird, wie das Fleisch jetzt der Psyche. Deshalb wird der Leib nicht aufhören ein materielles Wesen zu sein, wenn auch das Grobstoffliche, das der Thätigkeit der Seele hinderlich ist, abgestreift sein wird. „Hineingetaucht in den Strom des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe wird der Geist gottähnlich, der Leib geistähnlich. Wie der Geist durch die Gnade und Glorie hinausgehoben wird über die Grenzen alles Menschlichen und Creatürlichen zur Aehnlichkeit und Vereinigung mit Gott, so zieht er auch den Leib mit hinauf in eine höhere Daseinsstufe, wo die natürl. Eigenschaften der Materie schwinden, das Dunkle Licht, das Verwesliche unverweslich und leidensunfähig, das Materielle ätherisch, das Schwere behend wird [1]). Auch in diesem Stücke ist der Auferstehungsleib des Herrn das Vorbild; denn von ihm wird Beides erzählt, sowohl daß er „Fleisch und Bein [2])" hatte, als auch daß er bei verschlossenen Thüren gekommen und so der Herr plötzlich in der Mitte der Jünger gestanden sei [3]).

Die Schultheologie nennt diese Geistigkeit dos subtilitatis und verbindet damit namentlich die Fähigkeit, jeden Gegenstand ohne Mühe zu durchdringen, wie jetzt schon kein materieller Gegenstand unserm Gedanken ein undurchdringliches Hinderniß wird.

Wie dem Apostel soll auch uns der Auferstehungsleib des Herrn als Vorbild in dieser Lehre vor Augen

1) So Hettinger, Apologie II. S. 358.
2) Luk. 24, 39.
3) Joh. 20, 19. 26.

schweben, denn hierin ist wie die Thatsache so auch die Art und Weise der Auferstehung begründet. Wie der h. Paulus roh-sinnliche Vorstellungen bekämpfend neben Gleichnissen nur die wesentlichen Eigenschaften des Auferstehungsleibes mittheilt, so soll auch der Seelsorger mit Weglassung der Schulmeinungen diese Lehre behandeln und namentlich bei Einschärfung gewisser sittlicher Tugenden von dieser dogmatischen Grundlage ausgehen, mehr als dies gewöhnlich geschieht.

III. Lehre des Apostels über das Schicksal jener, welche die zweite Ankunft Jesu Christi erleben.

Was der hl. Paulus hierüber im fraglichen Capitel lehrt, ist eigentlich in einem einzigen Worte enthalten, nämlich ἀλλαγησόμεθα [1]) = immutabimur, wir werden verändert, verwandelt werden. Ueber das Wann und Wie kann 1 Theff. 4 und 2. Cor. 5 zur Beleuchtung dienen.

Seine Grundanschauung über den Auferstehungsleib faßt der Apostel schließlich in die Sentenz zusammen, welche er auch zum Ausgangspunkt für das Folgende macht: „das aber sage ich, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, noch auch wird das Verwesliche die Unverweslichkeit erben". Da diese Sentenz von den Gegnern der Auferstehung des Fleisches als Hauptwaffe und Parole gebraucht wurde, so wird sie von den Kirchenlehrern eingehend behandelt. Tertullian bezeichnet sie als „Fleisch und Blut seiner ganzen Untersuchung" und behandelt sie in 4 Kapiteln [2]). Er

1) Fut. 2 pass. von ἀλλάσσω von der Wurzel ἄλλος.
2) cap. 48—51.

meint mit Recht, Fleisch und Blut bezeichne hier das Gleiche, was im vorigen Vers „das Bild des Irdischen"; wenn er jedoch den Begriff blos ethisch auffaßt und vom „alten Wandel" versteht, so ist das in diesem Zusammenhang zu eng genommen. Es ist vielmehr der ganze unerlöste von Adam stammende Mensch gemeint, und fordert das Thema der Erörterung und der im Parallelismus wiederholte Gedanke, besonders an dessen körperliche Beschaffenheit zu denken. Der Körper in seiner jetzigen groben Stofflichkeit, in seiner Schwäche und Hinfälligkeit kann das Reich Gottes nicht erben; diese muß erst abgelegt werden, wie die Sünden als Werke des Fleisches. Damit ist eine Auferstehung, wie sie manche Juden sich vorstellten und jetzt noch die Muhamedaner haben, mit Ernährung und Fortpflanzung, allerdings vom Reiche Gottes ausgeschlossen [1]).

In sofern enthält der Satz bereits einen negativen Aufschluß über das Schicksal derer, welche die 2te Ankunft Christi erleben. Sowie sie jetzt auf Erden wandeln, gleichsam stante pede, kann Niemand von ihnen ein Bürger des Reiches Gottes werden. Erst muß eine Veränderung eintreten, welche? besagen die folgenden Verse:

„Siehe ein Geheimniß melde ich euch, alle werden wir zwar nicht schlafen, aber alle werden wir verwandelt werden [2]). Plötzlich, in einem Augenblicke, bei der letzten Posaune — denn erschallen wird die Posaune, werden

---

1) cf. 1 Cor. 6, 13.

2) Nach der wahrscheinlichsten Leseart. Vulg. „Alle werden wir zwar auferstehen, aber nicht alle verwandelt werden". Siehe Estius zu dieser Stelle.

sowohl die Todten unverweslich auferstehen, als auch wir werden verwandelt werden; denn dieses Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit, und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit". — Soweit die Lehre des Apostels hier; denn im folgenden Triumph ob des Sieges über den Tod ist auf ähnliche Gedanken wie in Vers 26 zurückgegriffen.

Der Apostel beginnt hier damit, daß er die Korinther aufmerksam macht, es handle sich um ein Geheimniß, das er noch mittheilen wolle. Dieses besteht darin, daß nicht alle Gerechte — um diese handelt es sich hier allein — den Schlaf des Todes, Grabesruhe und Verwesung durchmachen, wohl aber die Verwandlung eine allgemeine sein werde. Natürlich, weil Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, müssen alle erst das Verwesliche abstreifen, die einen, indem sie als ἄφϑαρτοι erstehen, die andern, indem sie ohne Grabesruhe verwandelt werden.

Beide Theile hält der Apostel streng auseinander. In gleicher Weise sagt er, Auferstehung und Verwandlung werde

a) Plötzlich, sehr schnell geschehen (in momento, in ictu oculi),

b) Bei dem Schall der letzten Posaune geschehen [1]),

c) Parallel neben einander vor sich gehen (et-et).

Das gleiche Resultat, ein unverweslicher, kräftiger und geistiger Auferstehungsleib wird bei den einen durch resurrectio, bei den andern durch immutatio herbeigeführt. Denn bei beiden Theilen — so wiederholt

1) Off. 10, 7; 11, 15.

er den Gedanken von Vers 50 positiv — muß dieses Verwesliche die Unverweslichkeit, dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen. Da dem Apostel in der Vision die schallende Posaune und die Schaaren der Auferstandenen vor Augen schweben, faßt er zum Ziele eilend sich und die, an welche er schrieb, in seiner lebhaften Weise unter die Ueberlebenden — im Momente des Schreibens waren sie es ja — ohne damit hier gerade sagen zu wollen, daß er die Ankunft Christi wirklich für so nahe halte.

Große Aehnlichkeit hat diese Stelle mit jener aus dem 1. Briefe an die Tessaloniker, welche wir in der Beerdigungsmesse so oft lesen. Nos qui vivimus etc. „Wir, die wir leben und übrig bleiben bis zur Ankunft des Herrn, werden denen, die entschlafen sind, nicht zuvorkommen; denn der Herr selbst wird beim Aufgebot, bei der Stimme des Erzengels vom Himmel herabsteigen und die Todten, die in Christo sind, werden zuerst auferstehen, dann werden wir, die noch leben und übrig geblieben sind, zugleich mit ihnen entrückt werden in Wolken Christo entgegen und so werden wir immerfort bei dem Herrn sein". Vielleicht ist schon manchem, wenn er am Altare diese Epistel las, die Frage gekommen: „Ja werden dann diese Uebriggebliebenen mit dem Fleisch und Blut, wie sie auf Erden wandelten, in Himmel auffahren?" — Das wohl nicht! Zwischen resurgent primi und deinde rapiemur (*πρῶτον* und *ἔπειτα*) ist zu ergänzen aus 1 Kor. 15, 52 et nos immutabimur, so daß der Gedankengang folgender wird: Primum mortui, qui in Christo sunt resurgent, et nos, qui vivimus, qui relinquimur, immutabimur. Deinde simul cum illis

rapiemur etc. Warum aber hat der Apostel dieses Mittelglied hier ausgelassen? Der Grund ist leicht einzusehen; er wollte die Tessaloniker wegen der Entschlafenen [1]) trösten, er wollte ihnen darlegen, daß diese bei der Ankunft des Herrn nicht verkürzt seien und jene keinen Vorrang haben, welche als lebend [2]) befunden werden. Diesen Zweck hat er sehr gut erreicht, da er sagte, daß erst die Auferstehung stattfinde, dann werden beide Theile zugleich [3]) in die Wolken entrückt. So erscheinen also jene nicht verkürzt und diese nicht bevorzugt. In diesem Zusammenhang, wo der Apostel wegen der Verstorbenen trösten und nicht über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes unterrichten wollte, hatte er keinen Anlaß, von der Verwandlung zu reden. So wird eine Stelle durch die andere beleuchtet.

Werfen wir noch einen Blick auf 2 Kor. 5, 1—4. Hier schreibt der h. Paulus: „Denn wir wissen, daß, wenn unsere irdische Zeltwohnung aufgelöst wird, wir einen Bau von Gott erhalten, ein nicht von Händen gemachtes ewiges Haus in den Himmeln. Und eben darin seufzen wir, voll Verlangen, mit unserer himmlischen Wohnung überkleidet zu werden, obschon wir je ausgezogen [4]), nicht als nackt erfunden werden. Denn während wir in dem Zelte sind, seufzen wir gedrückt, weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden wollen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde“. Hier vergleicht der Apostel den Leib als hinfällige und

1) 1 Theſſ. 4, 12.
2) 1 Theſſ. 4, 14.
3) ἅμα.
4) ἐκδυσάμενοι statt ἐνδυσάμενοι.

vorübergehende Wohnung der Seele mit einem Zelte, das heute aufgeschlagen und morgen niedergerissen wird; den Auferstehungsleib bezeichnet er als einen unvergänglichen himmlischen Bau. Und wenn er auch weiß, daß durch die Auflösung die gerechte Seele zu Christus kommt [1]), sowie daß dem Tod immerhin die Auferstehung folgt [2]), so kann er doch nicht umhin, dem natürlichen Drang nach unmittelbarer Ueberkleidung Ausdruck zu geben. Die vielen Drangsale, denen er eben ausgesetzt war, mochten dazu beitragen, die Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend zu wünschen. Der Apostel lehrt also hier über das Schicksal derer, welche die zweite Ankunft Christi erleben, daß sie sofort überkleidet werden (supervestiri, ἐπενδύσασθαι, von ἐπενδύω eigentlich das Oberkleid anziehen).

So klar nun der Apostel an den erwähnten Stellen von deren Umwandlung, Ueberkleidung und Entrückung redet, so wenig haben wir Anhaltspunkte, wie dieser Umwandlungsprozeß vor sich gehen soll und in welchem Verhältnisse er namentlich zur Reinigung der Welt durch das Feuer und zum allgemeinen Gesetze des Todes stehe Es haben manche gemeint, „wenn die Himmel mit großem Krachen vergehen, die Elemente vor Hitze aufgelöst und die Erde und ihre Werke auf ihr verbrannt werden“ [3]), so werden im Zusammenhang mit dieser Reinigung und Erneuerung der Erde auch der Tod und die Umwandlung der zuletzt Lebenden erfolgen. Doch wissen wir über die Zeitfolge dieses Weltbrandes nichts

1) Phil. 1, 23.
2) V. 3.
3) 2 Petr. 3, 10. 2 Theff. 1, 8.

Bestimmtes; man nimmt aus den Worten des Apostels [1]) gewöhnlich ab, daß die Verwandlung der Leiber der Lebendigen so blitzschnell geschieht, daß sie sich der Beobachtung entzieht und keine hintendreinkommende Reflexion das Geheimniß zu ergründen vermag [2]). Die Blitzesschnelle scheint selbst den Tod auszuschließen.

In der That ist dies auch die Meinung vieler Theologen; sie wird von Chrysostomus angenommen, Epiphanius sagt geradezu: Wer entrückt wird, ist noch nicht gestorben; auch Origenes und Tertullian vertheidigen sie [3]). Selbst Hieronymus sagt, die Verwandlung geschehe sine morte, qua corpus ab anima deseratur. Daß ähnliche Ansichten in der apostolischen Zeit nicht ganz unbekannt waren, scheint auch das Johannes-Evangelium anzudeuten [4]).

Doch die Rücksicht auf viele Schriftstellen, in welchen die Allgemeinheit des Todes für die gesammte Menschheit ausgesprochen ist [5]), hat die größere Zahl der Theologen zu der Annahme bestimmt, daß auch die zuletzt Lebenden sämmtliche erst dem Tode unterworfen seien, ehe sie überkleidet werden. Sie suchen dann mit den Worten des Apostels so zurecht zu kommen, daß sie sagen, ein wenn auch rasch sich vollziehender Umwandlungsprozeß schließe den Tod nicht aus. So schon Ambrosius und Augustinus; ersterer sagt geradezu cum tollentur, morientur: während der Entrückung werden

1) 1 Cor. 15, 52.
2) bei Keel III, 208.
3) Tert. l. c. cap. 41 und 42.
4) Joh. 21, 23.
5) Röm. 5, 12. 1 Cor. 15, 22.

sie sterben. Unter den neueren Theologen nimmt Oswald an, daß der Tod und die Schrecken des Todes allerdings auch diese Menschen ergreifen, jedoch so, „daß an einen eigentlichen Todeszustand und an eine Zeitdauer in Anspruch nehmende Auflösung und Verwesung des Leibes schwerlich zu denken sein möchte“ [1]). Wirklich ist eine Umwandlung des irdischen zum Verklärungsleibe, so daß das Sterbliche vom Leben verschlungen, also gänzlich abgethan und beseitigt wird, ohne ein dem Sterben ähnliches Moment nicht wohl zu begreifen. Daher neigt sich auch die Lehre der Kirche zur zweiten Ansicht hin [2]), ohne die erstere als häretisch auszuschließen.

Der h. Paulus bemerkt nicht umsonst: Ich sage euch ein Geheimniß; ein solches mag dieser Punkt immerhin bleiben; um so mehr als dessen Enthüllung für uns zum Heile nicht nothwendig ist. Ueberhaupt liegt es in der Natur der aufs Zukünftige gehenden Glaubenswahrheiten, daß ihnen mehr Dunkles anhängt als den übrigen. Es geht hier dem betrachtenden Geiste ähnlich wie einem Wanderer, der eine Gebirgskette von entfernter Ebene aus betrachtet: viele Berge scheinen in andern Formen und näher beisammen, als sie es in Wirklichkeit sind. Daher bleibt hierin doppelt wichtig, uns genauestens an das zu halten, was von den Höhen göttlicher Offenbarung mitgetheilt wurde. Zudem gehören diese Wahrheiten zu den wichtigsten; denn wie im irdischen Leben, so müßte noch mehr im religiösen Leben alles erschlaffen, wenn nicht mehr der hoffnungsvolle

1) Oswald, Eschatologie S. 18.
2) Jungmann, l. c. Seite 214.

Ausblick in die Zukunft die Segel schwellte. Gerade in unserer Zeit scheint eine Vertiefung des religiösen Lebens nach dieser Seite in mehrfacher Beziehung geboten. Die centrale Bedeutung der Auferstehung Christi und die darauf gegründete Hoffnung ins rechte Licht zu setzen, dazu bietet die Seelsorge so vielfachen Anlaß, an den kirchlichen Festen ebenso wie an den Gräbern unserer Entschlafenen. Nach dieser Seite anregend zu wirken ist der Zweck dieser Abhandlung, was ihre Veröffentlichung in dieser Zeitschrift rechtfertigen möchte.

4.

Der Kanon XXXVI von Elvira.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Der Kanon XXXVI der Synode von Elvira: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur, hat zu den vielfachsten Verhandlungen Anlaß gegeben und die verschiedensten Deutungen erfahren. Gams [1]) nennt die Zahl seiner Erklärer Legion, und es waren hauptsächlich confessionelle Rücksichten, wodurch die Aufmerksamkeit so häufig auf ihn gelenkt wurde. Die Protestanten beriefen sich auf ihn, um ihre Stellung zur Bilderfrage zu rechtfertigen, und die Katholiken sahen sich dadurch zur Untersuchung veranlaßt, ob er denn wirklich die Bilderverehrung so unbedingt verbiete, als jene behaupteten. Wir führen, bevor wir den Kanon einer erneuten Prüfung unterziehen, zunächst die bemerkenswerthesten der bisherigen Erklärungen an.

Die wie es scheint älteste Deutung, zu der sich u.

1) K.-G. von Spanien II. I, 95 . Eine sehr eingehende, wenn auch nicht richtige Erklärung gibt Mendoza in der Schrift De confirmando concilio Illiberitano, abgedruckt von Mansi, Conc. Coll. II, 57—397. Die Erklärung unseres Kanons steht p. 265—281.

a. auch der Cardinal Bellarmin [1]) bekannte, ist folgende. Indem man die Worte in parietibus besonders betonte, erklärte man, die Synode habe nur die Wandgemälde verboten, sei es damit nicht durch das Abbröckeln der Wände die den heiligen Bildern schuldige Verehrung Noth leide, sei es, damit sie nicht zur Zeit der Verfolgung den Heiden zum Gespötte dienen, da sie der Natur der Sache nach nicht entfernt werden können; Tafelbilder aber seien durch ihr Verbot nicht berührt worden.

Die Erklärung wird schon durch Baronius (Ann. 57, 124) berücksichtigt. Sie scheint ihn aber nicht befriedigt zu haben, und sie ist in der That schwerlich stichhaltig. Der erste Satz des Kanons schließt in seiner allgemeinen Fassung ebenso die Tafelbilder wie die Wandgemälde aus [2]). Der große Kirchenhistoriker suchte deßhalb dem Kanon auf eine andere Weise beizukommen. Er erklärte ihn für eine spätere Fälschung, näherhin für das Product eines Schülers des ikonoklastisch gesinnten Bischofs Claudius von Turin. Doch befriedigte ihn auch diese Lösung nicht ganz, da er beifügte: Sed esto, absit fraus et impostura; ecquam tandem fidem meretur tam paucorum episcoporum canon, quem totius catholicae ecclesia usus contrarius continuo abolevit, immo antequam nasceretur exstinxit?

Eine andere Deutung, bei der das Hauptgewicht auf das adoratur gelegt wird, geht dahin: es seien wohl die Bilder des unsichtbaren Gottes, nicht aber die

1) De imagin. II. c. 9.

2) Cf. Natal. Alex. H. E. Saec. III. Diss. XXI. Ed. Paris 1677 p. 688 sq.

Bilder Christi und der Heiligen verboten worden. Sie beruht aber auf mangelhafter Kenntniß des altchristlichen Sprachgebrauchs, sie ist auch nicht einmal mit dem Wortlaut des Kanons zu vereinbaren und deßwegen so unhaltbar als die erste [1]).

Nach einer dritten Deutung [2]) hat die Synode den Gebrauch der Bilder wohl überhaupt verboten, aber nicht, weil sie etwa geglaubt hätte, dieselben seien nicht zu verehren, da sie ihre Verehrung mehr voraussetzt als untersagt, sondern weil diese Uebung der christlichen Religion in jener Zeit mehr schädlich als nützlich gewesen wäre, wenn sie in allen Kirchen Eingang gefunden hätte, indem sie den Heiden zum Glauben Anlaß geben konnte, die Christen hätten die Götterbilder eher gewechselt als verlassen.

Am Anfang des vorigen Jahrhunderts endlich wurde die erste Deutung durch Burnarotti etwas modificirt. Es wurde geltend gemacht, in den gottesdienstlichen Localen über der Erde seien die Wandgemälde verboten worden, weil sie hier den Heiden leicht zugänglich und so der Zerstörung und Verunehrung preisgegeben waren, nicht aber auch in den schwer zugänglichen und vor Profanation geschützten Katakomben, und zur Begründung dieser Erklärung ward neuerdings auf die von de Rossi gemachte Beobachtung hingewiesen, daß auch in Rom die über der Erde gelegenen Oratorien

1) Cf. Natal. Alex. l. c. p. 698. Die Deutung ist ebenfall sehr alt. Bereits Bellarmin a. a. O. erwähnt sie. U. a. vertrat sie auch Aubespine in seiner Erklärung der Kanonen von Elvira. Vgl. Mansi II, 46.

3) Natal. Alex. l. c. p. 691 sq.

und Cellä keine symbolischen, biblischen oder liturgischen Gemälde, sondern nur einfaches Ornament, allenfalls Weinranken, als Dekoration erhielten [1]). Die Deutung fand, seitdem sich auch der große Katakombenforscher der Gegenwart ihr zuneigte, großen Anklang und sie wird gegenwärtig ziemlich allgemein als die allein richtige angesehen [2]).

Aber ist die Erklärung ebenso richtig, als sie allgemein ist? Wer den Kanon unbefangen betrachtet, wird die Frage schwerlich bejahen. Er soll nur die Bilder in den unsicheren überirdischen gottesdienstlichen Localen verboten haben. Man könnte dagegen zunächst fragen, ob denn der Ausdruck ecclesia damals so sicher und unbedingt auf diese mit Ausschluß der unterirdischen Locale sich bezogen habe. Indessen soll dieses Moment nicht weiter betont werden. Die Deutung erscheint noch unter einem anderen Gesichtspunkt als unhaltbar. Das Motiv der Verordnung soll sein, eine Provocation der Heiden oder eine Verspottung der Bilder durch diese zu vermeiden. Aber davon enthält der Kanon eben auch nicht ein leises Anzeichen. Das Motiv lautet vielmehr: es soll verhindert werden, daß das, was Gegenstand der Anbetung und Verehrung ist, auf

1) Vgl. Kraus, Roma Sotterr. 2. Aufl. S. 221 f.

2) So bemerkt Kraus a. a. O., indem er auf de Rossi's Roma Sott. III, 475 verweist. Unter denjenigen, welche die Erklärung adoptirten, ist auch Hefele, Conc.-Gesch. 2. A. I, 170. Er bezieht sich auf Roma Sott. I, 97. Ich bemerke indessen, daß an diesem Orte kaum von der Sache die Rede ist. Der Kanon wird wenigstens gar nicht genannt. An der anderen Stelle wird derselbe allerdings erwähnt. Aber eine eingehendere Erörterung vermißt man auch dort.

die Wände gemalt werde. So heißt es wörtlich. Die Fassung ist allerdings nicht ganz glücklich. Das darf aber bei der Sprache der Synode von Elvira nicht befremden, und immerhin ist der Sinn des Kanons klar genug. Man darf nur aus dem Finalsatz einen Causalsatz machen, und der Anstoß ist gehoben. Die Synode verordnete also näherhin, es sollen keine Bilder in der Kirche sein, da das, was verehrt und angebetet werde, nicht auf die Wände gemalt werden solle, und der Kanon ist, sobald man ihn an und für sich betrachtet und in der Erklärung sich nicht durch anderweitige Momente beirren läßt, so klar als nur möglich. Die Anfertigung von religiösen Bildern wird überhaupt verboten. Der Wortlaut des Kanons läßt darüber keinen Zweifel aufkommen. Jene Deutung ist daher unbedingt abzulehnen. Sie ist durchaus grundlos und es stehen ihr ähnliche Schwierigkeiten entgegen wie der ersten, deren bloße Modifikation sie ist. Baronius würde sich schwerlich mit ihr mehr befreundet haben als mit dieser.

Die Frage kann nur die sein, wie die Synode zu ihrem Verbote kam, und in dieser Beziehung läßt sich allerdings mit der oben in dritter Linie angeführten Deutung an die Rücksichtnahme auf die Heidenwelt oder an pädagogische Motive denken. Doch ist diese Deutung keineswegs sicher. In dem Kanon selbst ist sie nach keiner Seite hin angedeutet. Die Worte ne quod colitur etc. legen im Gegentheil die Auffassung nahe, daß die Synode die Anfertigung von religiösen Bildern in der Kirche nicht bloß als gefährlich, sondern vielmehr deßwegen verbot, weil sie in der Bilderverehrung an sich etwas Unzulässiges sah, und man wird sich dieser

Deutung um so weniger entziehen können, als die Stellung, die die spanischen Bischöfe nach ihr zur Bilderfrage einnahmen, in der alten Kirche keineswegs etwas Vereinzeltes war.

Es darf als feststehende Thatsache gelten, daß es in den ersten drei Jahrhunderten keine Statuen von Heiligen gab. Gemalte Bilder gab es zwar, wie die Ausgrabungen in den Katakomben zeigen. Aber das bloße Vorhandensein von Bildern ist noch keineswegs ein Beweis für die Verehrung derselben. Nach dem, was wir aus der altchristlichen Literatur erfahren, ist letztere für jene Zeit nichts weniger als wahrscheinlich, und wenn sie je an einigen Orten vorhanden war, so war sie jedenfalls keine allgemeine Uebung. Die einschlägigen Aussprüche des Alten Testaments und die Stellung der Christen mitten in der Welt des bilderanbetenden Heidenthums waren nicht geeignet, eine Bilderverehrung aufkommen zu lassen. Es lassen sich ja auch in der späteren Zeit, als die Verhältnisse sich bereits zu ändern angefangen hatten, noch Stimmen gegen die Bilder vernehmen. Es sei nur an drei Fälle erinnert. Als die Kaiserin Constantia den Bischof Eusebius von Cäsarea um ein Bild Christi bat, erklärte dieser ihr Verlangen für verkehrt und für einen Rückfall in den Götzendienst des Heidenthums, von dem wir doch durch das Blut des Erlösers befreit worden seien. Von Christus sei weder nach seiner göttlichen, noch nach seiner menschlichen Seite ein Bild zu gewinnen, in jener Beziehung nicht, weil nach seinen eigenen Worten (Matth. 11, 27) den Vater niemand als der Sohn und den Sohn niemand als der Vater würdig erkenne, in dieser

nicht, weil die menschliche Gestalt von der Herrlichkeit der Gottheit durchdrungen und in ein unbeschreibliches und unaussprechliches Licht verwandelt sei. Auch von der in die Gottheit noch nicht verwandelten Gestalt sei kein Bild anzufertigen, da Gott im Gesetze (2 Mos. 20, 4) verordnet habe, man solle durchaus kein Bild machen weder von dem, was im Himmel droben, noch von dem, was auf der Erde unten sei. Er habe daher, als er bei einer Frau angebliche Bilder des Apostels Paulus und des Erlösers angetroffen habe, das Gemälde genommen und bei sich behalten, damit es nicht den Anderen bekannt werde und wir nicht nach Art der Götzendiener unseren Gott im Bilde umherzutragen scheinen [1]). Aehnlich erklärt es der hl. Epiphanius für schriftwidrig, in der Kirche ein Heiligenbild aufzuhängen, und durchdrungen von dieser Anschauung zerriß er das Bild, das er in Anablatha in Palästina antraf [2]). Der hl. Augustin endlich spricht einmal [3]) tadelnd von picturarum adoratores und erblickt in der Bilderverehrung näherhin eine superstitio. Darf es unter diesen Umständen befremden, wenn die Väter von Elvira eine gleiche Mißbilligung aussprachen, und dürfen wir uns bestimmen lassen, in ihrem Ausspruch etwas anderes finden zu wollen, als was nach dem Wortlaut allein in ihm liegt? Die Frage ist schwerlich zu bejahen. Die strenge Stellung, die die Synode zur Bilderverehrung

---

1) Wir erhalten einen Auszug von dem Brief des Eusebius an Constantia durch Nicephorus, Antirrhet. c. 9. Vgl. Pitra, Spicileg. Solesm. I, 383—386. Harduin IV, 406.

2) Ep. ad Joann. Hieros. inter Hieron. ep. 51 c. 8.

3) De mor. eccles. cath. I. c. 34 n. 75.

einnahm, ist um so weniger in Zweifel zu ziehen, als dieselbe ja auch in anderen Dingen sehr strenge, um nicht zu sagen überstrenge Grundsätze hatte. Daß man an manchen Orten damals schon Heiligenbilder hatte, würde dagegen auch dann nichts beweisen, wenn die Verehrung derselben für jene Zeit sicherer zu erhärten wäre, als es thatsächlich der Fall ist, da die Praxis in dieser Beziehung unbestreitbar verschieden war. Der Kanon setzt ja selbst für einige spanische Kirchen bereits die Anfertigung von Heiligenbildern voraus, da er sonst schwerlich erlassen worden wäre. Aber er zeigt auch zugleich, daß die Mehrzahl der spanischen Bischöfe mit der Neuerung nicht einverstanden war [1]).

Wenn der Kanon aber auch in der angeführten Weise zu erklären ist, so ergibt er doch keineswegs, wie er früher vielfach in Anspruch genommen wurde, einen Beweis für den angeblichen Kunsthaß der alten Christen. Denn er verbietet nicht die Kunst überhaupt, sondern nur das Anbringen von Gemälden in der Kirche. Er legt überdieß nur für die Praxis der spanischen Kirche Zeugniß ab, und welche Stellung man in Rom zu der Kunst einnahm, zeigen zur Genüge die verschiedenen noch in die vorconstantinische Zeit zurückreichenden Bilder in den dortigen Katakomben.

1) Diese Auffassung vertrat, wie es scheint, früher auch Hefele. Vgl. Conc.-Gesch. 1. A. I, 141; III, 336 und Kirchenlexikon 1. A. II, 519 f.

II.

Recensionen.

1.

Die Philosophie des hl. Augustinus, von Dr. **J. Storz.** Mit Approbation des hochw. Herrn Eb. v. Freiburg. Herder 1882. VI und 260 S. 4. M.

Augustinus, zu den größten Denkern aller Zeiten gehörig, ist ein Geist, in welchem hundert andere wohnen. Einer der objektivsten und scharfsinnigsten Literarhistoriker sagt von ihm: scheinbar entgegengesetzte Eigenschaften vereinigte Augustinus in sich, Ueberschwänglichkeit der Phantasie und schneidende Verstandsschärfe, leidenschaftliche Rücksichtslosigkeit und gemüthvolle Zartheit, Weitherzigkeit und Zelotismus, Auktoritätsglauben und Originalität, Eifer für die Einheit der Kirche und individuelle Frömmigkeit, Romantik und Scholastik, die Begabung des Dichters mit der des Philosophen. Durch das eigene heiße Blut in Verirrungen hineingezogen, versenkte sich Augustin in die Geheimnisse des Seelenlebens und hat er das Dogma, nachdem es durch die Orientalen in unfruchtbaren Spekulationen über theo-

logische und christologische Fragen hineingeführt war, wieder der Betrachtung des Menschen zugewandt, auf dessen inneren Zustand und die Mittel zu seiner Erlösung und Beseligung hingelenkt [1]). In ähnlicher Weise sagt der Verfasser der vorliegenden Schrift, einer erstmaligen Gesammtdarstellung der augustinischen Philosophie in deutscher Sprache, ganz zutreffend: zufolge seiner intellektuellen Entwicklung gewann Augustins Geist eine Universalität der Erfahrung und des Gefühls, welche ihm das Verständniß für alle Seiten des Daseins erschloß und ihn nicht abstrakt, sondern aus dem Leben heraus denken ließ (S. 4). Dagegen läßt Storz mit Unrecht den Schatten im Charakterbilde des größten der Kirchenlehrer nach der wissenschaftlichen Seite hin so gut wie ganz fort. Wenn er S. 3 schreibt: Augustins Verstand verlor sich nicht (nie?) in leere Spekulation, in falsche Spitzfindigkeit und abstrakten Formalismns — so brauchen wir diesen, in seiner Allgemeinheit durch Augustins Retraktionen selber widerlegten Satz nicht zu accentuiren gegen die „gemüthlose Dialektik" der späteren Scholastiker, um doch das harmonische Zusammenwirken von Gemüth und Verstand in Augustins Denkrichtung principiell festhalten zu können. Wir müssen wohl das „Pathos des Rhetors" neben der „Silbenstecherei des Grammatikers" in der Zeichnung des genannten Literarhistorikers stehen lassen, so sehr wir die Einheit von „Schwärmerei und Sophistik" in dem christlichen Philosophen als eine Verzeichnung an seinem Bilde bedauern.

1. Dr. Storz führt uns zunächst den geistigen Ent-

---

1) W. S. Teuffel, Gesch. der röm. Literatur. 3. A. S. 1039.

wicklungsgang des hl. Augustinus vor, wie er in zartester Kindheit von seiner gottinnigen Mutter mit den Wahrheiten der Erlösung bekannt gemacht, in seinem 19. Lebensjahre aus der sinnlich-heidnischen Versunkenheit durch Cicero's Hortensius zum Studium der Philosophie aufgerufen wird, die hl. Schriften der katholischen Kirche ungenießbar findet, sich in dem Gewebe der pantheistischen und phantastischen Ideen des Manichäismus verfängt, von dessen gaukelnden Trugbildern weg dem Skepticismus der neueren Akademie verfällt, von der schwanken Zweifelsucht zum Spiritualismus der (neu-)platonischen Philosophie fortschreitet, durch deren Idee von der Gottheit als der absoluten immateriellen Wesenheit für die tiefere Erfassung des Christenthums vorbereitet und endlich durch den hl. Ambrosius in dasselbe eingeführt wird. Auf der Höhe der religiös-geistigen, der christlichen Weltanschauung entwickelt nun Augustinus die Grundfragen des philosophischen Denkens. Gegen die Irrthümer des Sensualismus und Skepticismus, denen sein Geist selber sich entrungen, vertheidigt er die Realität der inneren geistigen Erfahrungswelt und verficht er namentlich die Thatsache einer ersten unmittelbaren Gewißheit im Selbstbewußtsein des Geistes. Nach diesem Gewißheits- und formalen Wahrheitskriterium legen sich dem Denken zwei Hauptprobleme vor, das der Selbsterkenntniß und das der Gotteserkenntniß; sie sind das Eine Endziel des philosophischen Untersuchens, und ein nicht unumgängliches Mittel hiefür ist auch die Welterkenntniß. Was so die Philosophie sucht, ohne doch aus eigener Kraft zur Vollendung des Wissens gelangen zu können, das gibt das Christenthum, ver-

mittelt der Glaube an den menschgewordenen Logos des Ewigen. — Die Erkenntnißlehre Augustins begründet vor allem die Gewißheit des Selbstbewußtseins und schafft so dem philosophischen Denken eine sichere Unterlage, die von dem unphilosophischen Dogmatismus der pantheistischen und sensualistischen Manichäer wesentlich verschieden und zugleich die Schutzwehr gegen die unvernünftige Skepsis ist. Einbildungen (phantasmata) können nicht die Wahrheit sein, sofern sie unsicher sind; unsicher aber kann nicht alles sein, sofern mindestens das sicher ist, daß ich, der Zweifelnde, Fragende, Suchende, Nichtwissende und Wissenwollende bin. Ist aber diese Eine Wahrheit naturnothwendig sicher, so muß die Wahrheit sein und erkennbar sein; (neque enim) ullum verum nisi veritate verum est (de ver. relig. c. 39). Wirklich erkannt nun wird die Wahrheit zunächst durch die Sinne, deren Gegenstand die sinnliche Erscheinung ist. Ist auch die Erkenntniß der Außenwelt nicht unmittelbar gewiß (für die philosophische Reflexion im Unterschiede von der unmittelbaren Wahrnehmung), so ist sie doch garantirt gewissermaßen durch das oberste Wahrheitskriterium. Denn eine absolute Sinnentäuschung, wie die Akademiker meinen, hat nicht statt: nicht die Sinne täuschen den gesunden Menschen, sondern sein vorschnelles Urtheilen über die Meldungen der Sinne trügt oftmals. — Ueber allen steht der Gemeinsinn (sensus interior), welcher Richter und Norm der Außensinne ist. Er selber untersteht mit seiner Thätigkeit der geistigen Urtheilskraft des Verstandes (ratio), des eigentlichen Erkenntnißmittels: ego ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus (Soliloq. I. 1). Das

Erkennen näherhin ist ein doppeltes, sentire und intelligere. Das geistige Wahrnehmungsvermögen ist die Vernunft (intellectus). Ihr Gegenstand ist das Intelligibile (Begriff, Zahl, — numerus quo numeramus, im Unterschied von dem numerus quem numeramus — Gesetz, Idee). Die Frage nach dem Ursprung der intellektuellen Erkenntniß gehört zu den schwierigsten philosophischen Untersuchungen. Augustinus läutert diesbezüglich die platonische Ideenlehre im Sinne des Christenthums; sein Thema lautet: veritas foris admonet, intus docet. Die Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen hat A. zwar nicht endgiltig gelöst; aber zu deren Lösung hat er den allein möglichen Weg gezeigt, den der psychologischen Diskussion der Begriffe Glauben, Meinen, Denken, Wissen, Erkennen. Der Grundgedanke dieser Erörterungen, deren zusammenfassende Wiedergabe wohl den gelungensten Abschnitt bei Storz bildet (S. 85—101), ist ausgesprochen de praedest. sanct. c. 2: Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare; non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis, qui credit: credendo cogitat et cogitando credit.

Die Hauptstärke der augustin'schen Spekulation liegt in ihrer Psychologie. Sie erweist die Immaterialität, Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele aus den Innenzuständen des selbstbewußten Geistes (Leben, Erkennen, Wollen). Die Einheit von Leib und Seele ergibt sich daraus, daß letztere das Form- und Gestaltgebende, der Leib aber Substrat und Organ des Geistes ist: homo substantia rationalis constans ex anima et cor-

pore. Die Art der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele gehört nach A. zum Wunderbaren und Unbegreiflichen. Daß zur Lösung dieser Frage keine aprioristischen Theorien (z. B. die harmonia praestabilita u. ä.), sondern nur psycho-physische Forschungen beitragen können, hat der tiefste Kenner des menschlichen Herzens klar durchschaut. Die Unterscheidung zwischen „Seele" und „Geist" ist durchaus gegen den manichäischen, aber auch gegen den modernen (güntherianischen) Trichotomismus; die Eine natura spiritalis im Menschen ist zugleich anima und mens. Die Vermögen der pars inferior in der Seele sind sensus und appetitus sensitivus, die der pars superior sind intelligentia und voluntas [1]); beide Arten sind verbunden durch die memoria. Das Charakteristische des höheren Strebungsvermögens ist die Freiheit des Wollens und des Wählens. Dieselbe ist aber nicht das aequilibrium voluntatis des Pelagius; denn damit die Willensentscheidung nicht dasselbe sei, was blinde zufällige Thätigkeit, muß sie ihre vernünftig beurtheilbaren Motive haben; der pelagianische Indeterminismus ist nicht weniger falsch als der manichäische Determinismus.

Im vierten und letzten Theile behandelt Storz die spekulative Theologie des hl. Augustinus, indem die vielen und allenthalb in den augustinischen Werken zerstreuten Gedanken über die Gotteserkenntniß und den

---

1) Was das Gefühlsleben der Seele anlangt im Unterschiede von dem Triebleben, so sagt Storz ganz richtig (S. 136 ff.), daß dieser Unterschied dem hl. A. nicht unbekannt geblieben sei. Die interessante und wichtige Frage hätte es aber verdient, viel genauer diskutirt zu werden.

Gottesbegriff, über die Ideen Gottes und deren Verhältniß zum endlichen Sein fleißig zusammengetragen werden. Der Akt des göttlichen Schaffens, der Verwirklichung der Ideen zu dem zeit-räumlichen Dasein, ist ewig; die Schöpfung selber aber muß zeitlich sein, weil sie, im Unterschiede von der Wesenszeugung des göttlichen Sohnes, in einer freien Willensthat Gottes begründet ist. Was die Erschaffung der Menschenseelen anlangt, so verwirft A. jede Art von Präexistenz und die „aller gesunden Vernunft Hohn sprechende Lehre von der Seelenwanderung"; ob aber der Generationismus oder der Kreatianismus anzunehmen sei, will er nicht entscheiden. Gegen den ersteren stehen mehr philosophische Gründe (Materialismus), gegen den anderen mehr theologische (Erbsünde). Die Schöpfung in ihrer Gesammtheit endlich ist schön und gut, trotz der Sünde und des Uebels in der Welt. Denn daß das Uebel da ist als die unmittelbare Strafe der Sünde, gehört zur Vollkommenheit der Weltordnung durch die Offenbarung der Idee der Gerechtigkeit. Daß aber die Sünde selber da ist, hat seinen Grund in keiner Wirkursache, weder in noch außer Gott; das Böse, weil es kein substanzielles Sein, sondern eine Verderbniß an dem substanziellen Sein ist, hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens. Die Möglichkeit derselben aber, das posse peccare mußte Gott nothwendig setzen, wenn er freie Wesen mit dem posse non peccare schaffen wollte.

2. Wir haben im Vorstehenden möglichst die bekannten Ideen des hl. Augustinus nach der uns vorliegenden Schrift zusammengefaßt, um dadurch die Grund-

tendenz des Verfassers zum Ausdrucke zu bringen. Dr. Storz läßt sich nicht oder fast gar nicht (s. S. 208 f. gegen Dorners unrichtige Auffassung des augustinischen Schöpfungsbegriffes) in die Kritik ein, weil sonst die Hauptvorzüge seiner Schrift, die Klarheit und Faßlichkeit, zurückgetreten wären. Man muß in der That das Bestreben als berechtigt anerkennen, die unerschöpflichen Gedanken eines so gewaltigen Geistes, wie Augustinus ist, möglichst in ihrer ungetrübten Ursprünglichkeit und ungemischt durch fremde Meinungen sich darlegen zu lassen. Aber vergessen darf nicht werden, daß eine solche Behandlung viel schwieriger ist, als jene andere, welche die sämmtlichen kritischen und exegetischen Hilfsmittel befrägt (vgl. Vorwort). Völlig gelingen könnte die freie Darstellung nur einem der augustinischen Denkkraft kongenialen Geiste. Darum wird für gewöhnlich, zumal in unserer „kritischen" Zeit, die umfassende kritisch-spekulative Darstellungsweise doch wohl eher zu empfehlen sein. Was Dr. Storz beigezogen hat, ist gewissenhaft angegeben (Huber, Bindemann, Gangauf — aber nur die „metaphysische Psychologie", nicht auch die philosophisch bedeutendere „spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen" —, Dorner, van Endert). Die Citationsweise jedoch in der nackten Formel „wie NN. sagt", kann nicht gebilligt werden, namentlich wenn ziemlich untergeordnete Autoren gemeint sind. Auch verstehen wir es nicht recht, wenn S. 166 eine Reminiscenz, deren Quelle einen Tadel gegen Augustinus enthält, in ein Lob umgebildet wird. Es handelt sich um den specifisch augustinischen Gottesbeweis (de libr. arb.), und sagt Storz, wie des öfteren v. Endert: in „echt

platonischer" Weise hypostasirt Augustin den Begriff „Wahrheit" und nennt Gott *die* Wahrheit u. s. w. oder *die* Wahrheit Gott. Das ist entschieden mangelhaft, wie v. Endert (der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins) auch hervorhebt. Augustin „hypostasirt" eigentlich die *Denknothwendigkeit* und folgert: entweder die dem Denkgeiste schlechthin als Norm und Regel übergeordnete Wahrheit oder deren Grund ist Gott. Diese Folgerung aber aus bloßen Denkbegriffen, welche nur die Gesetzmäßigkeit meines Denkens umschreiben oder platonisch „hypostasiren", ist aber noch kein Beweis, *daß* Gott ist, der Gegenstand und der Urheber meiner Denkkraft. Es ist logisch unstatthaft, die Idee, *wornach* ich urtheile (nil nisi veritate verum est), in das Sein umzubilden, *das* ich beurtheilen, erweisen soll. Hier sind Augustins Gedanken zum mindesten unfertig: richtig beginnt er mit der Gottesidee, um auf der Sandbank des ontologischen Gottesbeweises sitzen zu bleiben.

Diese eine Bemerkung statt vieler führt uns auf einen anderen Punkt, den u. E. Dr. Storz mehr hätte zu seinem Recht kommen lassen dürfen, nämlich, neben der ausgedehnteren kritischen Verwerthung der Darstellungen über augustinischen Philosophie, die Kritik dieser Philosophie selber. Sicherlich ist eine solche, geübt mit ernster, lediglich der Sache gewidmeter Besonnenheit, von der Pietät gegen den tiefsten christlichen und gegen einen der bedeutendsten Denker aller Zeiten nicht verboten, sondern gefordert. Das gereinigte Gold ist das werthvollste. Schon Augustinus selber hat sich retraktirt, und seitdem ist die Zeit nicht stehen geblieben. Die dies-

bezüglichen Randglossen, welche die wiederholte Lektüre von Storz' anregender Schrift nur vermehren dürfte, können nicht sämmtliche vorgeführt werden. Zudem müßte einem bescheidenen Zweifel gegen gewisse augustinische Sätze sofort ein gelinder Zweifel gegen deren Fassung durch ihren Darsteller und wieder gegen dessen Auffassung durch den Leser u. s. f. nachfolgen. Nur weniges sei angemerkt. Der Begriff der „Idee" ist bei Augustinus „echt platonisch" im guten Sinn, aber noch unentwickelt. Dr. Storz behandelt das noetische und metaphysische (theologische) Moment der intellektuellen Erkenntniß (vgl. S. 59—85 mit S. 156—178) fast noch unterschiedsloser als Augustinus selber gethan. Namentlich wäre schärfer auf den eigenthümlichen Sinn der augustinischen memoria zu achten, was Storz ziemlich farblos mit (niederem und höherem) „Bewußtsein" gibt. Die memoria (vgl. namentlich die begeisterten Schilderungen derselben in den Confessiones) ist die Verinnerungs- und Erinnerungskraft der Seele, dann aber auch der Fundus und der Habitus der Ideen (sensus intimus, Vernunftsinn). Dadurch gerade bekommt der augustinische intellectus seine eigenthümliche Färbung gegen die ratio (Verstandesvermögen) und ratiocinatio (Verstandesbewegung). Die oft wiederkehrende, ganz korrekt gemeinte Bezeichnung einer „unmittelbaren" Erkenntniß Gottes durch den menschlichen Geist dürfte trotz der Verwahrung gegen den neueren Ontologismus (S. 66 f.) nicht ganz von aller Mißdeutbarkeit befreit sein. Augustinus selber war zu sehr Noetiker, um bei seinen vorwiegend theologisch-positiv gehaltenen Schilderungen der „unmittelbaren", gnadengewirkten Einigung des gött-

lichen mit dem menschlichen Logos vergessen zu können, daß alle Gotteserkenntniß, auch jene auf Grund der immanenten Gottesidee, durch das dialektische Denken vermittelt ist, wenn auch nicht immer die Vermittlung ins Bewußtsein tritt. — Im allgemeinen halten wir dafür, daß in einer wissenschaftlich vollkommenen Darstellung der augustinischen Philosopie eine philosophisch exakte Geschichte und Würdigung der augustinischen Schriften nicht fehlen darf. Es ist unerläßlich, um den von Dr. Storz so gut skizzirten Gedankenfortschritt bei Augustinus beurtheilen zu können, daß der Inhalt und Charakter jeder Einzelschrift und womöglich der Einfluß, unter dem sie entstanden ist, kurz gekennzeichnet werde. Sonst läuft man Gefahr, daß, wenn aus den verschiedensten Schriften die Stellen ganz gleichwerthig neben einander gesetzt werden, gerade der Zweck solcher erst wieder zu begründender Belege verfehlt wird. Oder wie hat sich z. B. der Theolog Augustinus, welcher im Kampfe mit den Pelagianern und Semipelagianern die freie Selbstbestimmung des Menschen hinter der „unfehlbaren" Gnadenwirksamkeit zurücktreten läßt, zu dem „Meisterstück" des Philosophen Augustinus, zu der Entwicklung des Freiheitsbegriffes (Storz 138 ff.) gestellt? Diese sehr schwierige, wissenschaftlich aber principielle Frage ist von Dr. Storz ganz ungenügend berührt (S. 146 f.), und zwar in dem Sinn, als ob es niemals eine Kontroverse über die Irresistibilität der Gnade bei Augustin gegeben hätte: „die Gnade wirkt, ebenso wie die Motive überhaupt, nicht necessitirend, sondern bloß bewegend, anregend" (dasselbe?).

Und gerade hier sind die Belege aus Augustins Schriften ganz unzulänglich gegeben.

Vielleicht schenkt der verehrte H. Vf. diesen Punkten bei einer etwaigen neuen Auflage seine Aufmerksamkeit. Auch dürfte es sich dann empfehlen, die metaphysischen Probleme, (Begriff von Materie, Raum, Zeit, Substanz u. s. w.), deren Erörterung jetzt an zerstreuten Orten eingeflochten ist, sowie namentlich die ethischen und religionsphilosophischen Fragen, in einem eigenen Abschnitte und präciser zu behandeln. Wir wünschen dem schönen Werke, dem erfreulichen Erzeugniß der ernsten Muße eines Seelsorgers, der seine Berufsarbeit mit gediegenen Studien zu würzen wußte, aufs wärmste den verdienten Erfolg.

Repetent Dr. Braig.

2.

Aktenstücke, betreffend den **preußischen Culturkampf**, nebst einer geschichtlichen Einleitung. Von **Nikolaus Siegfried.** Freiburg i. B. Herder 1882. CX, 441 S. 8.

Mehr als ein Decennium ist nunmehr verflossen, seitdem das Vorgehen der preußischen Regierung in kirchlichen Dingen die Geister in Deutschland aufregt und trennt. Es war daher ganz angemessen, die den Kirchenstreit betreffenden Aktenstücke zu sammeln, und das vorliegende Werk kommt wirklich einem Bedürfniß entgegen. Die Sammlung besteht aus 198 Numern. Die letzte Numer enthält eine Statistik der preußischen Diöcesen vom Januar 1881, die vorletzte das Gesetz vom

14. Juli 1880 betreffend die Abänderungen der früheren kirchenpolitischen Gesetze. Den Maigesetzen des Jahres 1873, der Hauptgrundlage des Culturkampfes, voran gehen 89 Numern. In der 92 Seiten zählenden Einleitung wird eine kurze Geschichte des Culturkampfes überhaupt, im Anhang (S. 408—428) ein geschichtlicher Ueberblick über den Culturkampf in der Diöcese Trier, entnommen der Trierischen Landeszeitung, gegeben. Der Verf. widmete sich seiner Aufgabe geraume Zeit, und die Sammlung läßt daher etwas annähernd Vollständiges erwarten. Die Reihenfolge ist nicht streng chronologisch. Die Dokumente folgen sich vielmehr in der Ordnung, in der sie in der geschichtlichen Einleitung zu stehen kommen. Der Herausgeber empfand die Anordnung selbst als einen Uebelstand und fügte, um demselben möglichst abzuhelfen, am Schluß vor dem Personen- und Sachregister ein chronologisches Verzeichniß aller mitgetheilten Aktenstücke bei. Noch besser wäre es gewesen, die Dokumente selbst in dieser Folge zu geben. Der geschichtliche Ueberblick wäre dadurch keineswegs, wie S. V behauptet wird, beeinträchtigt worden. Denn wenn auch in der Sammlung der hier allein angemessene chronologische Gesichtspunkt befolgt ward, so mußte die geschichtliche Einleitung noch keineswegs rein chronologisch gehalten werden. Der Verf. konnte den Stoff im Gegentheil mit gleicher Freiheit nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiren. Die in den Text zur Bezeichnung der Aktenstücke eingesetzten Numern würden dann allerdings nicht fortlaufender Art sein. Aber was hätte das gemacht? Jedermann weiß ja, wo er in einer Sammlung die Numer 139 aufzusuchen hat, wenn er sie in einem Citat

auch vor der Numer 138 findet, und ebenso leicht hätte der Verf. 139 vor 138 schreiben können. Eine derartige strenge Chronologie erwartet man in Abhandlungen nicht, wohl aber in Sammlungen von Aktenstücken.

Was die geschichtliche Einleitung besonders anlangt, so wird sie dem Leser gute Dienste leisten. Sie wird ihm einen Ueberblick über den Verlauf des Culturkampfes gewähren und das Verständniß der Aktenstücke vermitteln. Daß der Verf. dabei den sog. streng kirchlichen Standpunkt einnimmt, braucht kaum gesagt zu werden. Ein gemäßigtes oder vermittelndes Urtheil hat ja einerseits in unserer Literatur leider kaum einen Platz. Andererseits sind die Maigesetze derart, daß sie jetzt allmälig in den weitesten Kreisen als ein Unrecht gegen die Kirche und als ein politischer Mißgriff angesehen werden, und ihre Ausführung war vielfach von einer Härte und Rücksichtslosigkeit begleitet, daß man in das Detail des Culturkampfes nicht ohne starken Widerwillen eindringen kann, selbst wenn man durch andauernde Beschäftigung mit der Geschichte gelernt hat, etwas zu ertragen und nicht bei jedem Vorkommniß seine Ruhe und seinen Gleichmuth zu verlieren. Wiederholt muß man sich da fragen, wie denn dergleichen Dinge in unserem 19. Jahrhundert noch vorkommen konnten, und ob es denn Mangel an Verstand oder Mangel an jeglichem Gerechtigkeitsgefühl sei, was gewisse Vorkommnisse geschehen ließ? Und die Frage drängt sich auf, selbst wenn zuzugeben wäre, daß die jüngsten kirchlichen Ereignisse für den preußischen Staat ein Grund waren, seine Stellung zur katholischen Kirche zu ändern; denn in allen Fällen ist das wirkliche Vorgehen desselben nicht zu billigen.

Daß dem so ist, braucht heutzutage für nur halbwegs billige und verständige Leute nicht weiter bewiesen zu werden. Die Geschichte hat bereits den Beweis geliefert, und ich kann mich daher enthalten, näher auf den Punkt einzugehen. Ich führe das nur an, um zu zeigen, wie der Standpunkt des Verf. begreiflich ist.

Auf der andern Seite kann ich aber doch nicht unterlassen hervorzuheben, daß der Verf. in seiner Einleitung mehr als Anwalt, denn als Historiker auftritt. Er verräth dieß nicht bloß durch den nicht immer wissenschaftlichen Ton seiner Darstellung, sondern noch mehr dadurch, daß er die Sache so behandelt, als ob die seitens des preußischen Episkopates gegenüber den Maigesetzen thatsächlich eingenommene Haltung die einzig mögliche und heilsame gewesen sei. Ich begreife zwar auch dieses Verfahren und bin weit entfernt, es besonders zu tadeln. Les extrêmes se touchent. So lange es Leute gibt, welche den Culturkampf als eine preußische Großthat verherrlichen — und leider sind dieselben nur noch allzu zahlreich — wird der Eifer auch auf der anderen Seite so aufgeregt werden, daß man an sich selbst noch keine Kritik übt, sondern einfach alles schön und gut findet, was eben geschehen ist. Aber zu billigen ist das Verfahren gerade doch nicht, wenn die Sammlung der Aktenstücke neben der Wissenschaft nicht etwa noch anderen Zwecken dienen soll. Die Frage nach der Richtigkeit der Taktik war m. E. nicht völlig zu übergehen, und wenn sie vielleicht auch im ganzen bejaht werden wollte, so konnten doch bezüglich einiger Einzelnheiten Bedenken aufsteigen. Die Darstellung des Verf. selbst ist so angethan, sie manchmal mit einer ge-

wissen Nothwendigkeit hervorzurufen. So lesen wir bezüglich der Vorlage der preußischen Regierung betreffend die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden S. LXXIV zunächst: „Der Erzbischof von Köln wandte sich Namens der übrigen preußischen Bischöfe mit einer Gegenvorstellung an den Landtag, in der er u. a. hervorhob, der Gesetzentwurf verletze nicht nur die göttlichen[1]) und staatlich anerkannten Rechte der Kirche, sondern enthalte gewissermaßen eine Säcularisation des Kirchenvermögens, indem er als Eigenthum der Kirchengemeinden behandle, was sowohl nach dem kanonischen als dem Allgemeinen Preußischen Landrecht Eigenthum der Kirchen selbst sei", und einige Zeilen später, nachdem das Zustandekommen des Gesetzes erwähnt ist: „Im Anschluß an das vorgenannte Gesetz erließen die Bischöfe nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft ein Schreiben an den Klerus des Inhaltes, das neue Gesetz verletze zwar wichtige Rechte der Kirche und sei einseitig vom Staat erlassen; nachdem es aber publicirt sei, könne es von der Kirche tolerirt werden, damit nicht das ganze Kirchenvermögen in Feindeshand gerathe; denn die von den Gläubigen geforderte Mitwirkung enthalte nichts, was absolut mit dem Gewissen unvereinbar sei". Mit dem zweiten verglichen erscheint das erste Schreiben schwerlich in einem günstigen Lichte, zumal wenn man erwägt, daß der fragliche Gesetzesentwurf in den Kammern nicht gemildert, sondern vielmehr noch etwas verschärft wurde. Ich bin natürlich auch hier weit entfernt, gegen den Verfasser desselben

1) Von dem Referenten unterstrichen.

einen Tadel aussprechen zu wollen. Die an sich zu mißbilligenden Ausdrücke in dem Schreiben erklären sich hinlänglich aus der Hitze des Streites. Aber die Sache war anzuführen zum Beweis, daß der Anwalt in dem Verf. doch allzu sehr über dem Historiker die Oberhand behauptet, bezw. daß wir eine wissenschaftiche Darstellung des Culturkampfes in der der Aktensammlung voran-geschickten Einleitung nicht zu erblicken haben.

Funk.

3.

Die Urkunden der **päpstlichen Kanzlei** vom X.—XIII. Jahrhundert. Von **J. v. Pflugk-Harttung**, Privatdocenten in Tübingen. München, Ackermann 1882. 76 S. 8.

Die päpstlichen Urkunden, die in dieser dem Card. Hergenröther gewidmeten Schrift, einem Separatabdruck aus der Archiv. Zeitschr., zur Beschreibung kommen, zerfallen in 4 Klassen: Bullen, Breven, Judicate, Synodalien. Innerhalb der einzelnen Klassen werden wiederum unterschieden: 1) feierliche Bullen, Mittelbullen, unfeierliche Bullen; 2) feierliche und unfeierliche Breven; 3) reine Judicate, Judicatsbullen und Judicatsbreven; 4) Synodalbullen, Synodalzuschriften und Synodalakten. Bezüglich ihres Charakters werden die Schriftstücke folgendermaßen unterschieden: „Sind die Bullen feierliche Akten auf großen Pergamentstücken ausgeführt, so treten uns die Breven als kleine, unscheinbare Schriftstücke entgegen. Inhaltlich ergibt sich als Grundzug der Bulle, namentlich in ihrer Hauptart, im Privilegium, die Rich-

tung auf das Allgemeine, das allseitig, ewig Verbindende, weßwegen in der durchgebildeten Kanzlei die Adresse auch regelmäßig mit der Verewigung, mit »in perpetuum« schließt. Das Breve dient mehr dem besonderen Falle, das Judicat ist Gerichtsakt, ist ein Protokoll über Verhandlungen vor dem päpstlichen Gerichte, das Synodal eine Darlegung von Synodalbeschlüssen. In den Bullen pflegt etwas gewährt, in den Breven befohlen, verboten, verlangt, mitgetheilt, erörtert, im Judicate und Synodale einfach berichtet zu werden ohne Ge- und Verbote. Wurde die Bulle in der Regel nur auf Ansuchen ausgestellt, so diente das Breve den unzähligen Vorkommnissen des Tages" (S. 2).

Der Verf., auch in theologischen Kreisen, namentlich durch seine Acta pontificum Romanorum inedita, bekannt, ist auf dem Gebiete, das er hier bearbeitet, vorzüglich bewandert. Das ihm zu Gebote stehende Material berechnet er nach ungefährer Schätzung, von anderweitigen Notizen abgesehen, auf etwa 1000 Beschreibungen von Originalien, ungefähr 500 Pausen und 300 Siegelabdrücke. Die Zahl der von ihm eingesehenen Originalurkunden dürfte 2000 erreichen, die der herangezogenen Archive 100 überschreiten. Unter diesen Umständen ließ sich eine tüchtige Arbeit erwarten. Die Darstellung ist im allgemeinen klar und bündig. In einzelnen wenigen Fällen verleitete das Streben nach Kürze sogar zu kleinen sprachlichen Incorrectheiten.

Funk.

4.

1. Die Entstehung und weitere Entwicklung der **thomistisch-molinistischen Controverse.** Dogmengeschichtliche Studie von **G. Schneemann, S. J.** Mit den authographen Aufzeichnungen Pauls V. über die Schlußsitzung der Congregatio de auxiliis, in Lichtdruck. Freiburg, Herder 1879/80. I. H. 160, II. H. 230 S. 8.

2. Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus enarravit **G. Schneemann, S. J.** Friburgi, Herder 1881. VIII, 491 Seiten 8.

Jeder Theologe weiß von dem heftigen Streit, der von den Dominikanern und Jesuiten vor 2 Jahrhunderten über die Gnadenlehre geführt worden ist. Die vorliegende Studie will nun diesen Streit nicht aufs neue anfachen. Sie will vielmehr die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu gegen die Angriffe vertheidigen, die von verschiedenen katholischen Theologen Deutschlands gegen sie gemacht wurden, damit nicht fortdauerndes Schweigen zu der Meinung Anlaß biete, als seien jene Anklagen gegründet. Die Anklagen werden S. 1 f. der deutschen Schrift mitgetheilt. Die Gegner werden dagegen nicht näher bezeichnet, und der Verf. unterließ wohl die Anführung ihrer Namen, um auch den Schein zu vermeiden, als ob ihn ein anderes als ein sachliches Interesse leite. Das Verfahren verdient insofern gewiß Billigung. Doch wäre es anderseits für manche Leser erwünscht gewesen, die Kläger näher kennen zu lernen. Der Verf. hätte auch so rein sachlich vorgehen können, und es wäre ihm

der Vortheil erwachsen, nicht bloß jenem berechtigten Wunsche zu willfahren, sondern auch unter Umständen seiner Ausführung ein größeres Gewicht zu verleihen, da vielleicht schon die Nennung von Namen genügt hätte, um die Anklagen als wenig oder nicht begründet erscheinen zu lassen. In der Vorrede zur lateinischen Ausgabe lesen wir zwar einige Namen oder erhalten wir wenigstens solche Andeutungen, daß wir die Person leicht errathen können. Aber zwei von den genannten Männern gehören nicht Deutschland an, und von dem dritten, dem gegenwärtigen Professor der Dogmatik in Bonn, gingen jedenfalls die aufgeführten Klagen nicht aus.

Die Vertheidigungsschrift erschien zuerst deutsch in den Ergänzungsheften zu den „Stimmen aus Maria-Laach". Auf den Wunsch von einsichtsvollen Männern, sie weiteren Kreisen zugänglich zu machen, wurde sie auch lateinisch veröffentlicht, und die Uebersetzung besorgte der Ordensgenosse des Verf., P. Gietmann. Die lateinische Ausgabe ist indessen nicht eine bloße Uebersetzung der deutschen. Sie enthält auch verschiedene Aenderungen, bezw. Verbesserungen und außer einigen anderen Dokumenten zwei noch ungedruckte Abhandlungen, die Responsio P. L. Lessii ad Antapologiam ven. Facultatis S. Theol. Univ. Lovan. (369—462) und einen Aufsatz von P. Kleutgen über die Inspirationslehre des Lessius (463—491). Die Arbeit zerfällt in zwei Theile. Der erste Theil handelt von der Entstehung der Controverse zwischen den Thomisten und Molinisten, indem klarzulegen versucht wird, welches die Lehre der Thomisten über die streitigen Punkte war, bevor Bañez und Molina mit ihren Systemen auftraten. Im zweiten wird ein

historischer Abriß der weiteren Entwicklung der Controverse gegeben.

Die Frage, um die sich die große Controverse drehte, war die, worauf sich der unfehlbare Zusammenhang der gratia efficax mit der aktuellen Zustimmung des freien Willens gründe, und diese Frage wurde aufgeworfen, weil die Unfehlbarkeit der Gnade mit der Freiheit (und demgemäß Fehlbarkeit) des Willens in Widerspruch zu stehen schien. Die Jesuiten leiten diese Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade von der scientia media ab, die Thomisten von der physica praedeterminatio, bezw. im letzten Grund von der unwiderstehlichen Wirksamkeit der göttlichen Allmacht. Jene lassen sie demgemäß von außen kommen, diese leiten sie aus der inneren Beschaffenheit der Gnade selbst ab. Der Gegensatz ist also ein wesentlicher. Die Lösungen schließen sich, wie der Verfasser (I, 40) mit Recht betont, nothwendig aus und sie lassen sich so wenig vereinigen wie Wasser und Feuer. Die Vermittlungsversuche, die bisher angestellt wurden, sind nichtig, da sie entweder auf Umgehung des eigentlichen Fragepunktes beruhen oder im Grunde genommen eben auf eine Seite sich stellen.

Der Verf. tritt für das molinistische System in die Schranken, und es begreift sich das nicht bloß aus seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu, sondern auch aus den Vorzügen, die dasselbe vor dem anderen hat. Aber gleichwohl wird ihm nicht jeder beistimmen, auch wenn er nicht zu der Schaar der Thomisten gehört. Die scientia media, der Angelpunkt der molinistischen Lehre, ist (darin werden die Thomisten Recht behalten) eine Halbheit, ein falsches juste milieu, und sie leistet nicht,

was man von ihr erwartet. Sie verlegt in Wahrheit, wenn auch die Worte anders lauten, den Schwerpunkt im Heilsproceß von der göttlichen auf die menschliche Seite, und von einer unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade kann deßhalb ernstlich bei ihr nicht die Rede sein. Auf der anderen Seite ist es aber ebenso schwer, eine physica praedeterminatio anzunehmen, weil neben derselben die Freiheit des Willens mehr mit Worten als in Wahrheit sich behaupten läßt.

Wenn es sich aber so verhält, wenn jedem Systeme die gewichtigsten Gründe entgegenstehen, legt sich dann nicht die Frage nahe, ob ihre Voraussetzung richtig und ob wirklich eine unfehlbare Wirksamkeit der Gnade zu behaupten ist? Die Molinisten dürften schwerlich Ursache haben, sich der Verneinung der Frage zu widersetzen, da die Annahme der scientia media im Grunde bereits die Negation der Unfehlbarkeit der Gnade enthält. Auch dürfte dogmatisch der Verneinung nichts entgegenstehen. Wohl aber sprechen andererseits genügende Gründe für sie. Es sei nur einer erwähnt. Der Ursprung der Idee der Unfehlbarkeit der Gnade ist bei Augustin zu suchen. Nur ist der Ausdruck bei dem Bischof von Hippo ein anderer und zwar schärferer. Er faßt den göttlichen Gnadenwillen als „stets unbezwungen“ (Enchir. c. 102 n. 26). Er läßt seine Wirksamkeit invictissime und indeclinabiliter et insuperabiliter eintreten (De corr. et gr. c. 12 n. 38). Er behauptet geradezu, daß der menschliche Wille der Gnade nicht etwa nur nicht widerstehe, sondern auch nicht widerstehen könne (ib. c. 14 n. 45), und er lehrt somit eine irresistible Wirksamkeit der Gnade. Diese Aussprüche

sind aber nicht etwa gelegenheitliche Uebertreibungen, sondern sie entsprechen vollständig der Lehre, wie wir sie bei ihm seit dem Jahre 418 antreffen. Man kann sie deßhalb nicht etwa mit der Bemerkung entkräften oder abschwächen, daß sie nicht gar oft in seinen Schriften vorkommen. Wenn man nun aber dem Kirchenlehrer nicht so weit folgen und mit ihm eine irresistible Wirksamkeit der Gnade annehmen will, wenn man kein Bedenken trägt, auch andere unerträglich scheinende Härten in seinem System aufzugeben, was nöthigt uns dann, eine unfehlbare Gnadenwirksamkeit anzunehmen, eine Annahme, die zwar im Ausdruck milder ist als jene, die aber dem denkenden Geiste nicht geringere Schwierigkeiten darbietet und die, so viel auch die Dominikaner und Jesuiten mit ihrer Begründung sich abgegeben haben, noch keineswegs genügend erklärt und gerechtfertigt ist? Doch ich greife damit über die Grenzen meiner Aufgabe hinaus. Vielleicht erhalten wir von berufener Seite in Bälde Aufschluß über die Sache.

Kehren wir zu unserer Untersuchung zurück, so ist anzuerkennen, daß sie mit viel Fleiß und Umsicht veranstaltet wurde. Insbesondere wird der zweite Theil dankbare Leser finden. Aber ich fürchte fast, daß dem Vf. die erforderliche Unbefangenheit fehlte. In dem Abschnitt über die augustinische Gnadenlehre wenigstens drückt er sich so aus, daß eine derartige Besorgniß nur allzusehr begründet ist. Er bringt zweimal (I, 49 f.) die Behauptung, daß es im ganzen hl. Augustinus keinen einzigen Satz gebe, welcher, richtig verstanden, der Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu widerstreite. Wie kann man so etwas behaupten? Lehrt denn die Gesellschaft

Jesu eine irresistible Wirksamkeit der Gnade? Oder wenn man je einwenden wollte, daß das eben auch nicht Augustin's Lehre sei, nimmt denn die Gesellschaft Jesu einen bloß particularen Heilswillen Gottes an? Denn dieser liegt bei dem Bischof von Hippo in seiner späteren Periode (Aussprüche aus der früheren Periode kommen hiegegen nicht in Betracht, da sie für Augustin durch die Fortentwicklung seiner Lehre ihre Bedeutung verloren) so klar und so ausgesprochen war, daß man ihn nicht in Abrede ziehen kann, wenn man nicht etwa absichtlich seine Augen verschließen will. Es sei nur auf De corr. et gr. c. 13 n. 39 und De praedest. sanct. c. 8 n. 14 verwiesen und, was noch mehr in's Gewicht fällt, an die drei bekannten, zwar völlig vergeblichen, aber die Sache selbst mehr als alles Andere bestätigenden Versuche erinnert, die fragliche Lehre mit dem ausdrücklich das Gegentheil enthaltenden Schriftwort 1 Timoth. 2, 4 in Einklang zu bringen. Vgl. De corrept. et grat. c. 14. 15 n. 44. 47. Ep. 217 c. 6. Hat denn der gelehrte Vf. all das übersehen, oder glaubt er etwa, die Sache selbst wegdemonstriren zu können? Das ist schwerlich anzunehmen. Aber der Mangel ist in allen Fällen zu bedauern, und zwar um so mehr, je weniger ein eigentlicher Grund vorlag, die jesuitische Lehre mit dem Ansehen des Kirchenlehrers zu decken. Die augustinische Lehre ist ja, wie I, 44 ff. ganz mit Recht betont wird, noch nicht als solche auch schon Kirchenlehre. Die Kirche sah sich im Laufe der Zeit im Gegentheil veranlaßt, gewisse von Augustin aufgestellte Sätze, namentlich die Lehre von dem particularen Heilswillen Gottes, freilich ohne Nennung des großen Kirchenlehrers zu censuriren. Es

liegt also auch gar kein Grund zu dem Versuche vor, das Unmögliche möglich und Augustin zu einem Molinisten zu machen.

Funk.

5.

Handbuch der **allgemeinen Kirchengeschichte** von **Dr. Joh. Alzog**. Zehnte Auflage, neu bearbeitet von Dr. Fr. X. Kraus. Mit zwei chronologischen Tabellen und drei kirchlich-geographischen Karten. Zwei Bde. Mainz, Kupferberg. XVI, 859. VII, 892 S. 8. Preis 14 M.

Bei der Bearbeitung der 10. A. der Alzog'schen K.-G. wurde mit Recht von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Leser im wesentlichen den alten Alzog wiederzufinden wünschen. Die Aufgabe des Hg. beschränkte sich demgemäß auf die Nachtragung der übersehenen oder seit 10 Jahren hinzugekommenen Literatur, auf Verwerthung der neuesten Forschungen, auf die Ausmerzung offenbarer Fehler und Irrthümer. Auch waren einige §§ neu zu bearbeiten. Sie werden in der Vorrede aufgeführt. Fünf, nämlich 93, 141, 201, 282 und 283 sind indessen zu streichen, da sie keineswegs als neue Arbeit gelten können. Ob die formale Ueberarbeitung, die in der Vorrede ebenfalls betont wird, am Platze war, scheint mir zweifelhaft; denn das Werk streifte die ihm ursprünglich anhaftenden formalen Mängel und Härten im Laufe der Zeit im wesentlichen ab und erlangte allmählig eine befriedigende Gestalt, und an

eine Arbeit, die neun Auflagen hinter sich hat, sollte nur da die Hand angelegt werden, wo es wirklich nothwendig ist. Indessen macht sich, so viel ich sehen konnte, die formale Hand des Hg. glücklicherweise nur wenig bemerkbar.

Wie die Vergleichung der vorliegenden Auflage mit der vorausgegangenen zeigt, hat sich der Hg. seiner Aufgabe mit Fleiß und Umsicht gewidmet. Doch lassen sich immerhin noch manche Fehler in der Darstellung und Lücken in dem Literaturverzeichniß wahrnehmen. So blieb insbesondere der schon in der 9. A. veraltete § 93 fast unverändert stehen. Ueber den Diognetbrief ist kein Wort weiter gesagt, als bereits in der 9. A. steht, obwohl seitdem so viel über ihn verhandelt und so verschiedene Urtheile über ihn ausgesprochen wurden. Bei der Frage nach dem Autor der Nachfolge Christi ist, von anderen Arbeiten abgesehen, die treffliche Monographie von Spitzen nicht erwähnt. Beim Montanismus fehlt die Monographie von Bonwetsch, bei der Synode von Liftinä die Untersuchung von Nürnberger (Qu.-Schr. 1879). I, 274 ist Hippolyt unter den Gegnern der Ketzertaufe zu streichen. I, 272 war der verschiedene Standpunkt Mayer's in der Frage nach der Zahl der Katechumenatsclassen kurz zu erwähnen. I, 269 Anm. war zu bemerken, daß die alte Datirung des Clemensbriefes jetzt so ziemlich aufgegeben ist, u. s. w. Doch ich will in dieser Aufzählung nicht allzuweit gehen. Indem ich noch hervorhebe, daß die neue Auflage ihre Vorgängerinnen bezüglich der Ausstattung um ein Beträchliches überragt, schließe ich die Anzeige mit der Vorrede: Und so möge Alzog's Werk abermals hinausgehen und versuchen, ob es in seiner

neuen Gestalt zu den alten Freunden sich neue hinzugewinne!

Funk.

6.

Die Geschichte des Montanismus von G. N. Bonwetsch, Docent der Theol. in Dorpat. Erlangen, Deichert 1881. VIII, 210 S. 8.

Diese Monographie zerfällt in drei Theile. Der erste zählt die Quellen der Geschichte des M. auf. Im zweiten wird das Wesen, im dritten die Geschichte des M. dargestellt. In der Einleitung werden die bisherigen Auffassungen namhaft gemacht. In den zwei Beilagen am Schluß werden die Aussprüche der neuen Propheten zusammengestellt und das Verhältniß des Pastor Hermä zum M. — ganz im Anschluß an die Zahn'sche Auffassung — besprochen. Aehnlich ließ auch Ritschl in seiner „Altkatholischen Kirche" der Geschichte des M. eine Erörterung der Form und des Inhaltes der neuen Offenbarung vorangehen, und die Disposition liegt ziemlich nahe. Auf der anderen Seite führt aber das Verfahren zu manchen Wiederholungen und läßt auch die geschichtliche Entwicklung nicht zum vollen Ausdruck kommen. Die beiden Seiten, Inhalt und Geschichte, wären m. E. besser in ihrer natürlichen Verbindung belassen worden. In einem zusammenfassenden Capitel konnte das Wesen und der Grundcharakter des M. noch immer übersichtlich dargestellt werden.

Die Arbeit zeugt von Fleiß, Geschick und Gelehr-

samkeit. Doch fehlt es nicht an mehreren schwachen Seiten. Wenn die Untersuchung im ganzen auch eine streng quellenmäßige ist, so läßt sich der Vf. doch bisweilen verleiten, die Grenzen zu überschreiten, die unserem historischen Wissen gesteckt sind, oder er übergeht umgekehrt Punkte, die in einer Monographie nicht fehlen dürfen. So vermißt man Seite 174 eine genauere Darlegung des Verhaltens der römischen Kirche zum M., bezw. des Verhaltens der praecessores des Papstes, der nach Tertullian (Adv. Prax. c. 1) auf Grund der Mittheilungen des Praxeas seine Stellung änderte. Sokrates wird S. 148 ohne weiteres den Novatianern beigezählt. S. 150 und 203 wird als sicher angenommen, daß zur Zeit des Pastor Hermä Presbytercollegien die römische Gemeinde leiteten, während dies doch auch ein protestantischer Historiker schwerlich behaupten kann, sobald er den Ursprung der bezüglichen Schrift mit dem Muratori'schen Fragment in die Mitte des zweiten Jahrhunderts versetzt. Auch vermißt man da und dort die erforderliche Genauigkeit bei den Citaten. S. 95 ist einfach von des Hieronymus Brief an die Marcella die Rede, während der Kirchenvater an diese Frau doch eine ganze Reihe von Briefen schrieb.

Am Schluß des dritten Theiles finden wir einen Abschnitt mit der Ueberschrift: Montanistisches in der Kirche. Der Vf. sucht hier nachzuweisen, daß die Reform, die durch Montanus versucht worden, später in der Kirche auf andere Weise angestrebt wurde, daß aber erst Luther das bezügliche Problem zu lösen und dem im Montanismus Berechtigten seinen Platz anzuweisen verstand, indem er die Forderung wahren Christenthums

an alle Christen und nicht bloß an den Stand der Kleriker und Mönche gestellt habe. Der Vf. hätte diesen Abschnitt demgemäß auch überschreiben können: Montanus, ein Verläufer Luther's, und es wäre dieses vielleicht sogar besser gewesen. Denn die Ueberschrift hätte ihn wohl einsehen lassen, wie schief und einseitig die einschlägigen Ausführungen sind, und der Abschnitt wäre dann wahrscheinlich umgearbeitet oder einfach — ohne Schaden — gestrichen worden.

Funk.

7.

Freiburger Diöcesan-Archiv. Vierzehnter und fünfzehnter Band. Freiburg, Herder 1881, 1882. XVI, 304; XVI, 308 S. 8.

Es liegen uns wiederum (Qu.-Schr. 1881 S. 323 ff.) zwei Bände des Freiburger Diöcesan-Archives vor. Sie enthalten verschiedene wichtige Publicationen. Erwähnt werden mögen hauptsächlich: Catalogus Rhenaugiensis, Fortsetzung und Schluß zu Bd. XII; Geschichtliches aus St. Peter, 13.—18. Jahrhundert, mitgetheilt von Dr. Baumann, Aufzeichnungen von Abt Peter Gremelspach † 1512, bezw. von Abt Berthold I. (1192—1220), da der Bericht über die Anfänge des Klosters vermuthlich von ihm herrührt; die Kataloge der Aebte von Ettenheimmünster, Schuttern, Thennenbach und St. Georgen aus den Monumenta historico-chronologica des P. Gallus Mezler (Manuscript v. J. 1798) herausgegeben von Mayer, sowie Beiträge zur Geschichte des erstgenannten

Klosters (Abt Johannes Eck 1710—1740 und Nekrologien 1779—1801) von Kürzel; die Anniversarbücher der Klöster Beuron und Gorheim (Schnell); Rotulus Sanpetrinus (Weech); Anweisung des Abtes Cöl. Hermann von St. Trudbert (1737—1749) an die die Klosterpfarreien besorgenden Conventualen (König); Nekrologien der Klausnerinnen zu Munderkingen (Schöttle); Mittheilungen über die Geschichte des Münsters von Freiburg.

Unter den Aufsätzen ist für einen weiteren Leserkreis die Abhandlung König's über Walafried Strabo und sein vermeintliches Tagebuch von Interesse als Beweis, wie auch in unserer vielfach hyperkritischen Zeit sich literargeschichtliche Mythen bilden können, indem ein vor 25 Jahren verfaßtes Libell bei vielen Zeitgenossen seitdem als Schrift des berühmten Mönches von Reichenau im neunten Jahrhundert gegolten hat und noch gilt. Der Verfasser hatte zwar schon 1868 (Diöcesan-Archiv III, 360 Anm.) auf den Irrthum aufmerksam gemacht. Aber die Notiz blieb zumeist unbeachtet und der Irrthum verbreitete sich seitdem in einer Reihe von Werken weiter. Die Sache ist folgende. Dem Jahresberichte der Erziehungsanstalt Maria-Einsiedeln über das Studien-Jahr 1856—57 war als literarische Beilage eine Abhandlung beigegeben mit der Ueberschrift: „Wie man vor tausend Jahren lehrte und lernte, dargestellt an einem Zeitgenossen des hl. Meinrad, Walafried Strabo". Das Wörtchen „an" zeigt bereits zur Genüge an, daß Strabo nicht der Autor der Mittheilungen ist. Zudem wird dieß in der Schrift selbst sehr deutlich erklärt. Nachdem der Verfasser nämlich bemerkt, daß er Strabo selbst redend einführen wolle, fügt er bei: Die Geschichte

desselben sei nirgends im Zusammenhange aufgezeichnet, sondern erst mühsam aus seinen und seiner Zeitgenossen Schriften Zug für Zug zusammenzusuchen gewesen. Allein der erste literarische Berichterstatter (im Katholik 1857 Okt.) übersah dieß. Er hielt den bloß als redend eingeführten berühmten Walafried Strabo selbst für den Verfasser des Berichtes, und da nur der von ihm veranstaltete Abdruck, nicht aber das Original in weitere Kreise gelangte, so erklärt sich die weitere Verbreitung des Irrthums. Der Verf. führt 14 Autoren, bezw. Schriften auf, die ihn annahmen. Der wirkliche Verf. des Berichtes ist aber P. Martin Marty, geboren 1834 in Schwyz, seit 1879 Bischof von Tiberias und apostolischer Vikar von Dakota.

Funk.

8.

Lexikon für Theologie und Kirchenwesen von Dr. H. **Holtzmann** und Dr. R. **Zöpffel**, o. Prof. an d. U. Straßburg. Lehre, Geschichte und Kultus, Verfassung, Bräuche, Feste, Sekten und Orden der christl. Kirche, das Wichtigste aus den übrigen Religionsgemeinschaften. Leipzig, Bibliograph. Institut 1882. VI, 728 S. 8.

Vorstehende Schrift bildet einen Band in der Reihe der Meyer'schen Fachlexika. Sie nimmt für die Lectüre weniger Theologen, wenn diese auch keineswegs ausgeschlossen sind, als vielmehr Laien in Aussicht, welche sich für kirchliche Dinge interessiren. Vermöge einer knappen und übersichtlich gehaltenen Darstellung wird

ein sehr reichlicher Stoff geboten. Ein kirchlich-theologischer Standpunkt soll zwar laut der Vorrede nicht zur Geltung kommen. Aber das ließ sich leichter aussprechen als ausführen, indem einzelne Punkte sich gar nicht behandeln lassen, ohne daß eine bestimmte Partei genommen wird. Ich zweifle daher, ob verschiedene Artikel nicht auch Protestanten unbefriedigt lassen werden, so der Artikel über Petrus, dessen römischer Aufenthalt einfach als Sage bezeichnet wird, der Artikel über Ignatius von Antiochien, dessen Briefe in allen Recensionen ohne weiteres für eine Fiction erklärt werden, um von anderen, wie dem Artikel Christenthum, gar nicht zu reden. Daß Katholiken mit zahlreichen Artikeln noch weniger einverstanden sein können, braucht unter diesen Umständen kaum bemerkt zu werden. Selbst die Auswahl des Stoffes ist vorwiegend für protestantische Leserkreise bemessen. Während fast sämmtliche protestantische Theologen Aufnahme fanden, werden nur sehr wenige katholische erwähnt. Neue Resultate darf man bei der Anlage und dem Zweck der Arbeit nicht erwarten. Doch finden sich nicht wenige Versehen und Incorrectheiten, die die Verfasser bei größerer Sorgfalt wohl hätten vermeiden können. Ich verweise nur auf die Artikel Abbé, Arnobius, Audientes, Barnabas, bezw. die Bemerkung über die neuesten Ausgaben des Barnabasbriefes, Basilides, Bußstationen, Hippolytus, Katechumenen, Conzil, Ostern, Papias.

Funk.

9.

Zur Geschichte des Landkapitels **Amrichshausen.** Von **J. Scheffold,** Pfarrer in Kupferzell. Heilbronn, Schell 1882. X, 202 S. 8.

Zahlreiche Gesellschaften und Vereine setzten sich in den letzten Jahren in fast allen Gauen Deutschlands die Erforschung der Heimathgeschichte zum Ziel. Auch auf dem Gebiet der kirchlichen Localgeschichte ist schon manches Tüchtige geleistet worden. Es sei nur an die mustergiltige Geschichte des Augsburger Bisthums von dem Herrn Erzbischof Steichele von München, früher Domkapitular und Domprobst in Augsburg, erinnert. Es wäre zu wünschen, daß ähnliche Arbeiten auch an anderen Orten unternommen würden. Freilich gehört dazu, von der erforderlichen Begabung ganz abgesehen, eine ausgesprochene Liebe zu historischen Forschungen und ein Eifer und eine Ausdauer, wie sie sich nicht gar häufig finden. Wem es indessen nicht gegeben ist, seine Studien über eine ganze Diöcese auszudehnen, der ist vielleicht in der Lage, den Boden der Geschichte in einem kleineren Kreise zu bebauen. Eine derartige Arbeit lieferte auf Anregung des H. Dekans Zierlein der Verf. der vorliegenden Geschichte des Landkapitels Amrichshausen. Die Schrift zerfällt in zwei Theile. Im ersten und allgemeinen Theil wird uns das ganze Landkapitel nach seiner äußeren und inneren Geschichte vorgeführt. Der zweite und besondere Theil ist den einzelnen Pfarreien gewidmet. Die Arbeit zeugt von großem Fleiß; die Disposition des Stoffes ist sachgemäß, die Darstellung klar und durchsichtig, die Sprache rein und edel. Zu

wünschen wäre nur gewesen, der Verf. möchte die nicht seltenen Einschiebsel in Klammern vom Texte abgetrennt und in Noten unter dem Striche verwiesen und am Anfang ein alphabetisches Verzeichniß seiner Quellen und Hilfsmittel gegeben haben, so daß er den Titel der citirten Schriften nicht immer zu wiederholen brauchte und der Leser leichter in der Lage wäre, sich über die benützte Literatur zu orientiren. Indem wir dem Verf. und dem Landkapitel zu der Arbeit Glück wünschen, geben wir der Hoffnung Ausdruck, der Vorgang möchte bald in anderen Kapiteln Nachahmung finden.

Funk.

10.

Aufgaben der protestantischen Theologie. Von **J. B. Röhm,** Domcapitular zu Passau. Augsburg, Huttler 1882. 237 Seiten.

Dieses Werk, das in den Bereich der symbolischen, zum Theil der apologetischen Studien gehört, ist insofern von durchaus neuer Anlage, als hier nicht eine zusammenfassende Darstellung der protestantischen Theologie versucht, sondern einfach die Lehren der Hauptdogmatiker und Wortführer der protestantischen Theologie über die brennendsten Controverspunkte zusammengestellt werden. Soviel möglich mit den eigenen Worten der protestantischen Theologen bringt der Verf. zur Darstellung die protestantische Lehre über das Formalprinzip (Glaubensquelle, Lehramt), über das Sozialprinzip (Kirchenbegriff), über das Materialprinzip (Urstand, Erbsünde, Rechtfertigung). In einem weiteren

Kapitel wird die Toleranzfrage besprochen und das Schlußkapitel stellt den Festschriftstellern aufs Jahr 1883 eine Reihe höchst interessanter, noch nie behandelter Themate.

Auffallen möchte, warum der H. Verf. grundsätzlich die Namen seiner vielen Gewährsmänner nicht nennt. Er bemerkt uns, daß er die Namen sämmtlich in seinem Manuscript ad marginem genommen habe und jedem, der sich weiter dafür interessirt, kundgeben wolle. Im Buch aber nennt er sie nicht, um die möglichste Objektivität zu wahren und um zu verhindern, daß irgendwie die Discussion vom Sachlichen auf's Persönliche abgelenkt werde.

Gegen die Methode des Buchs wird sich nicht viel einwenden lassen. Es wird bekanntlich in den symbolischen Verhandlungen stets von beiden Seiten die Klage über Nichtverständniß und unrichtige Auffassung erhoben; dem kann vielleicht dadurch einigermaßen abgeholfen werden, daß man gar keine eigene Darlegung der fremden Lehre versucht, sondern sie aus dem Munde des Gegners nimmt, und daß man aus den Zahlen, welche die Gegner selbst angeben und anschreiben, lediglich die Summe zieht. Der Verf. hat wohl auch beabsichtigt, einen Dienst, welchen die protestantische Theologie seit langem der katholischen leistet, durch einen Gegendienst zu erwiedern und das hartgetretene Streitfeld zur Abwechslung mit einem andern zu vertauschen. Ton und Form seiner Schrift ist durchaus zu loben. Mit voller Seelenruhe und Leidenschaftslosigkeit sind alle Materien besprochen; mit ebensoviel Müheaufwand als Liebe zur Sache, mit unerbittlichem Ernst und ruhiger Besonnen-

heit, mit rühmlicher Irenik, durch die nur hie und da eine feine und wohlerlaubte Ironie blitzt, führt er seine Aufgabe zu Ende; dafür muß man ihm in beiden Lagern danken. Das Netz der wissenschaftlichen Dogmatik wird hüben und drüben steter Ausbesserung bedürftig sein; so möge denn jeder wenigstens ein Auge für sein Netz und dessen Mängel offen behalten; das ist der Wunsch des H. Verf. und er möchte offenbar mit seiner Schrift das Wort Matth. 7, 3 auch auf diesem Gebiet in Erinnerung und Empfehlung bringen.

Cannstatt. Keppler.

11.

Der hl. Petrus Damiani, Mönch, Bischof, Cardinal, Kirchenlehrer. In seinem Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt von **Dr. theol. Joseph Kleinermanns,** Priester der Erzdiöcese Cöln. Steyl. Druck und Verlag der Missionsdruckerei 1882.

Wie der Titel obengenannten Werkes besagt, setzt sich der Verfasser vor, den hl. Petrus Damiani als Mönch, Bischof, Cardinal, Kirchenlehrer dem Leser vor Augen zu stellen. An's Vorwort schließt er zunächst eine „übersichtliche Zusammenstellung der Schriften von und über Damiani", wobei die letzteren, namentlich die neuesten von Capecelatro, Wambera und Neukirch einer kurzen Kritik unterworfen werden. Nachdem der Verfasser sodann einen Blick auf den traurigen Zustand der Kirche zu Damiani's Zeit geworfen und die wenigen Nachrichten über seine Jugendzeit und seine Wirksamkeit

als Lehrer zusammengestellt, führt er uns ins Kloster von Fonte-Avellana, gibt uns ein Bild von der Regel und dem ascetischen Geist, der in jener Zeit des Verderbens in diesem Kloster herrschte, und schildert uns dann, wie Damiani diesen Geist der Abtödtung und Ascese in sich aufnahm, mit tiefer Gelehrsamkeit verband und deßhalb bald im Kloster ein so großes Ansehen erlangte, daß er mit der Reform anderer Klöster beauftragt und zum Prior gewählt wurde, in welcher Eigenschaft er mehrere neue Ordensniederlassungen gründete. Unter seinem Priorat verbreitet sich von Fonte-Avellana aus die Verehrung des hl. Kreuzes, die Sitte, täglich das Officium der allerseligsten Jungfrau zu beten, den Freitag der Erinnerung an das Leiden Christi, den Samstag der Verehrung der allerseligsten Jungfrau zu weihen, in immer weiteren Kreisen. Zugleich sehen wir den Heiligen aber auch schriftstellerisch für die Herstellung des kanonischen Lebens unter den Geistlichen und gegen die beiden Grundübel jener Zeit, Simonie und Nikolaitismus, eifern. Er zieht als Bußprediger durch Italien, eine Reihe von Streitigkeiten beilegend. Bald tritt er auch, um seinen Reformbestrebungen den nöthigen Rückhalt zu geben, mit den Häuptern der Kirche und des Staates, Papst und Kaiser, in Verkehr. In kurzer Zeit steht er mit an der Spitze der Reformbewegung und arbeitet unter den Päpsten Gregor VI., Klemens II., Leo IX., Viktor II., Stephan X. (nicht Stephan IX. wie Kleinermanns S. 113 sagt), der ihn gegen seinen Willen zum Kardinalbischof von Ostia ernannte, unter Nikolaus II. und Alexander II. rastlos mit seinem Freunde Hildebrand durch Wort und Schrift

für die Abstellung der Mißstände. Vor keiner Mühe, keinem Opfer schreckt er zurück. Im Auftrag des Papstes zieht er nach Mailand, um den Streit der Patariner und der lombardischen Bischöfe zu schlichten und dem simonistischen Treiben zu steuern, geht nach Frankreich, um zwischen dem Kloster Clugny und dem Bischof Drago von Macon zu vermitteln. Im Schreiben an die französischen Bischöfe nennt ihn Alexander II. „unser Auge und des hl. Stuhles unbewegbare Stütze". Nach Deutschland wird er im hohen Greisenalter gesandt, um Heinrich IV. wegen seiner beabsichtigten Ehescheidung zu Rede zu stellen. Mit flammender Beredtsamkeit, in theilweise nach unsern Begriffen fast zu derber Schreibweise vernichtet er die Gegenpäpste Benedikt X. und Honorius II. (Kadalous).

Von dieser ganzen reichen Wirksamkeit unseres Heiligen entwirft Kleinermanns ein lebensvolles, übersichtliches Bild. Und wenn er schon während der Darstellung wiederholt auf seine hervorragende Gelehrsamkeit, die ihn zum doctor ecclesiae gemacht, und auf seine heroischen Tugenden zu sprechen kommt, so gibt er zum Schluß nochmals einen Ueberblick über seine Studien und Werke, seine literarhistorische Bedeutung (dies im Anschluß an Werner), sein Tugendleben. Dabei führt er möglichst oft den Heiligen selbst redend ein und gibt uns so Gelegenheit, seine edle und phantasievolle, dabei aber frische und kräftige Sprache zu bewundern. So hat er gewiß erreicht, was er in der Vorrede als sein Ziel bezeichnet, „zur Verehrung des Heiligen und zur richtigen Würdigung seiner Verdienste beizutragen".

Auffallen muß jedem Leser, daß der Verfasser eine

Reihe von Vermuthungen bezüglich der Thätigkeit Damianis aufstellt, um ihm bei allen wichtigeren Begebenheiten jener Zeit einen hervorragenden Antheil zuzuweisen, ohne daß sich in den Quellen ein Anhaltspunkt dafür findet. So liegt z. B. für die Anwesenheit Damiani's in Sutri im Jahre 1046 keine Nachricht vor. S. 80 ist sie als möglich bezeichnet, S. 84 aber als gewiß vorausgesetzt. Aehnliche Hypothesen finden sich S. 78. 79. 110. 113. 173. 174. 181. 191. Druckfehler notirten wir S. 76 Zeile 10 v. o. das statt daß, S. 140 Z. 11 v. u. ent=durch und Z. 9 v. u. daß statt das. S. 163 Z. 17 v. o. wss statt was. S. 197 Z. 6 v. u. verbeitete statt verbreitete. S. 216 Z. 3 v. o. Mikrosmus statt Mikrokosmus u. a. Die Ausstattung macht der Missionsdruckerei alle Ehre.

Tübingen. Dr. Schmid.

12.

1. **Eduard v. Hartmann, die Selbstzersetzung des Christenthums** und die Religion der Zukunft. 2. Aufl. Berlin, Duncker. 1874. XVI und 122 S.
2. **Eduard v. Hartmann, die Krisis des Christenthums** in der modernen Theologie. Berlin, Duncker. 1880. XVI und 115 Seiten.
3. **Eduard v. Hartmann, das religiöse Bewußtsein der Menschheit** im Stufengang seiner Entwicklung. Berlin, Duncker. 1882. 627 S.

Vorstehende Schriften des „unbewußten" Philosophen an der Spree gehören zusammen. Hartmann will

in den beiden ersten negativ und in dem letzten positiv den „Beweis“ führen für die Nothwendigkeit einer neuen, auf „induktiv-spekulativer“ Grundlage ruhenden Religion. Seine Zuversicht ist dabei so siegesgewiß, sein Verfahren so dreist, sein Urtheil so resolut, daß, wer mit religionsphilosophischen Fragen und den wissenschaftlichen Mitteln zu deren Lösung weniger vertraut ist, leicht sich imponiren lassen könnte. „Es ist nur Ein Absolutes, das ‚Unbewußte‘, und Hartmann ist sein Prophet; auch Buddha, Schelling-Hegel und Schopenhauer waren ‚absolute‘ Gesandte; aber größer als alle ist Hartmann!“ Das ist das Grundthema, welches der Philosoph des Pessimismus in unzähligen Wendungen unermüdlich variirt, daß dem Leser leicht die „Besinnung stocken“ möchte. Darum und weil Hartmann entschieden die sämmtlichen Vertreter des Antichristianismus weit überragt, was die mephistophelisch ätzende Schärfe seiner „Argumente“ betrifft, darf die christliche Apologetik nicht an ihm vorübergehen. Vielleicht keine der tausend und abertausend Negationen, welche gegen das Christenthum auf- und neben demselben wieder untergetaucht sind, stürmt so rücksichtslos wider die letzten Gründe alles Bestehenden und Positiven in der religiösen und staatlichen Ordnung der Menschheit an, wie die „Philosophie“ des „konkreten“ Pantheismus, des „Panmonotheismus“. Wo immer eine Religionsform etwas enthält, das einigermaßen dem theistischen Gottesgedanken, also der *Wurzel der Auktorität*, ähnlich sieht, da wird uns von Hartmann mit einem eigentlichen Fanatismus und mit einer Ueberfülle von Worten versichert: alle und jede denkbar mögliche Vorstellung von einem *jenseitigen*

Gotte ist „Irreligion" und führt zu der „Pseudo-moral" der „Heteronomie", ist unnöthig, unnütz, verderblich, gottlos für ein echt, „konkret" religiöses Gemüth. „Autonomie" des vom „Fluche des liberum arbitrium" entledigten Geistes — das ist allein das lösende Wort, und in demselben sind die sämmtlichen religiös-ethischen Merkmale des Zukunftsglaubens zusammengefaßt. Diese „Selbstheit" aber, welche nur ihren „unbewußten" Impulsen und Instinkten folgt und zu folgen hat, um „Sittlichkeit" zu sein, ist deshalb zu fordern, weil kein Mensch metaphysisch ein Selbst ist, weil überhaupt kein Wesen eine Eigen- und Sonderexistenz hat, weil alle Dinge nur „Sonderstrahlen" sind aus dem auch kein Selbst, sondern die Gesammtheit bildenden Allwesen und Allwillen und Allwirken des „Unbewußten". Zwar ist das „Unbewußte" in dem Urmotiv seines Seinwollens „völlig sinnlos" und „bodenlos unvernünftig". Aber, nachdem der leere, blinde „Wille" zu sein in das Sein selber hervorgebrochen und so ein „Urdummheit" begangen ist, welche die Urquelle alles natürlichen und moralischen Uebels in der Welt darstellt, da konnte sich das Unbewußte nicht anders mehr helfen, als dadurch, daß es mittelst seines „unbewußten", blöden „Vorstellens" Ordnung in den Strom seines Willensdranges, daß es das Wiesein in das Daß des Daseins hineinbrachte. Der Endzweck dieser Ordnung besteht darin, den ersten Schritt des blinden Willens, heraus aus dem unbewußten Uebersein des Absoluten, wieder zurückzuthun, das „Elend des Daseins" aufzuheben und das Absolute von der „Daseinsqual" zu „erlösen" in das Nirwana seines ursprünglichen Nicht-

daseins, seines „nichtathmenden“ Ansichseins. Das ist die „Teleologie“ der Weltentfaltung, die „göttliche Providenz“ des Weltlaufes. Den ganzen Entwicklungsproceß von dem Nochnicht des Anfanges bis zu dem Nichtmehr des Endes in all’ seinen Stadien und in seiner inneren Nothwendigkeit durchschauen, das ist spekulative, metaphysische Erkenntniß, das Wissen der letzten Principien, der σπέρματα des Seienden. Im letzten Punkte muß die Metaphysik „mysteriös“ sein; denn sie beschäftigt sich auch mit der „unvernünftigen“ Wesensseite, dem alogischen Wollen im Absoluten. Sich selber wissen und empfinden als eine Wesensfulguration des Absoluten, und mit dem Gemüthe „reagiren“ auf diese theoretische, metaphysische Erkenntniß, so daß der menschliche Wille den vom unbewußten Vorstellen vorgesetzten Zweck des Allwillens, nicht mehr sein zu wollen, zu seinem Sonderzwecke machen, daß der menschliche Wille den „Egoismus“ in seiner ontologischen Wurzel ausschneiden will — das ist das „religiöse“ und „sittliche“ Bewußtsein des Menschen, und dessen Bethätigung in der Geschichte ist die „Religion“ und „Sittlichkeit“. Die einzelnen Religionsformen sind die von der unbewußten Teleologie, also mit der Nothwendigkeit des Absoluten gesetzten Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseins. Weil sie Stufen sind von einem unvollkommenen, principiell noch unwahren Anfang aus, darum ist je die folgende die Verneinung der vorhergehenden, welche, ein „Widerspruch“ gegen das religiöse Grundbewußtsein, jeweilig über sich „hinausweist“ und verschwindet, wenn die höhere Stufe erstiegen ist. Die höchste Stufe der Religion ist die Negation aller Vorstufen, auf welchen sie aber

doch stehen muß, um sich halten zu können. Das ist die alle Entwicklungsformen des religiösen Bewußtseins in sich „aufhebende“ Religion des „konkreten Monismus“, des „Panmonotheismus“ im Unbewußten.

Damit haben wir in engstem Rahmen die Grundlinien der ganzen „unbewußten“ Weltanschauung gezeichnet, welche, völlig „neu“, die „tiefsten“ vernünftigen und gemüthlichen, philosophischen und religiösen Bedürfnisse des Geistes befriedigen soll. Noch ist diese philosophische Religion aus ihrem Uebersein in das Dasein nicht herausgetreten. Aber indem Hartmann in unserer namenlos zerfahrenen und endlos zerklüfteten, religions- und sittenlosen Gegenwart die Bausteine der Zukunftsreligion zusammenträgt, will er der „unermeßlichen Gefahr“ einer religionslosen Zukunft vorbeugen — der Mann der „Providenz“! Wahrlich, nicht in der Stärke seiner Gründe — denn der Grund alles Daseins, folglich auch Denkens ist die „mystische“ Grundlosigkeit des absoluten Willens zu sein — liegt die Gefährlichkeit dieser „Zukunftsreligion“, sondern ganz anderswo, völlig außer dem Bereich des Wissenschaftlichen. Ausgehend von einer naturalistisch unwürdigen Vorstellung des geschlechtlichen Gegensatzes in der Welt und Menschheit, denkt sich Hartmann in gnostisch-unsauberer Weise das Absolute als Zwitter, als die hermaphroditische Einheit des „Willens“ und der „Vorstellung“. Die „Zukunftsreligion“ ist von dem Dämon des „specifisch Geschlechtlichen“ inspirirt. Daran lag und liegt heute noch die dämonische Zugkraft der „Philosophie des Unbewußten“ für gewisse Kreise. Es ist ein wissenschaftlicher Schwindel — dies Wort kommt keinem ernsten Kritiker der Reli-

gionsphilosophie des Unbewußten zu hart vor — es ist ein Schwindel, wenn Hartmann von der „reinen" Sittlichkeit des „autonomen" religiösen Bewußtseins redet. Das Princip des Pantheismus ist als Princip gott- und sittenlos, und wenn Hartmann von der Nothwendigkeit der Selbstverleugnung spricht, der ethischen Grundpflicht, so haben seine Worte einen specifisch unsittlichen Sinn. Selbstverleugnen soll sich der Mensch, weil alles Streben nach persönlicher Glückseligkeit illusorisch ist, weil die Glückseligkeitstriebe des Menschen nur die Mittel sind in der Hand des „Unbewußten", den Weltzweck, die Erlösung vom Sein zu erreichen. Darum kann die „autonome" Selbstverleugnung nichts anderes sein als die Selbsthingabe an den unbewußten Weltzweck, als das „ethische" Sichgehenlassen des in „subjektiver Einschränkung" als Menschengeist erscheinenden objektiven Absoluten. Das ist der spekulativ auktorisirte Nihilismus des Sittlichen, die Metaphysik der Passionen, welche für all' ihre Aeußerungsformen eine endgiltige Entschuldigung haben an dem nicht trivial, sondern ontologisch gemeinten Satze: ἓν καὶ πᾶν — Alles ist Eins, und am besten wäre Nichts. Oder ist es nicht der Hohn des Cynismus, wenn der Pessimismus die Vorschrift gibt: sei „monistisch" religiös und sittlich; denn wenn du dich durch Unsittlichkeit zu Grunde richtest, so hat das keinen Werth für die „allgemeine" Sittlichkeit, für die Zurückbringung des Seins in das Nichts?! Religion und Sittlichkeit sind „objektiv" nothwendige Räder in dem Entwicklungsgetriebe des Alls, und dasselbe treibt unaufhaltsam dem Auseinanderfallen zu; darum ist es „zweckwidrig" und „unsittlich", wenn ein „autonomes"

Rad aus dem Getriebe herausfällt und so eine Verlangsamung des „Erlösungs"-Processes herbeiführt!

Darin also, daß Hartmann principiell alles, was Metaphysik und Ethik heißt, verneinen muß, liegt nicht die Stärke seiner Gründe, sondern in den längst vor der heutigen Form des Pessimismus von den Passionen des menschlichen Herzens „unbewußt" gezogenen Folgerungen aus den „neuen" Principien des „autonomen Unbewußten". Dazu kommt die Schwäche des heutigen wissenschaftlichen Protestantismus, welche (namentlich im Norden) eine große Verbreitung der „Philosophie des Unbewußten" ermöglicht und theilweis eine begeisterte Jüngerschaft der „Zukunftsreligion" erzeugt hat. Nach dieser Seite hin ist die modernste Religionsphilosophie besonders beachtenswerth für die christliche Apologetik. Eine Endblüte des Subjektivismus, was Hartmanns „autonome" Denkrichtung ist, weist nach, daß der theologische Subjektivismus in seiner konsequenten Form, als „liberaler Protestantismus" nämlich, unchristlich, konfessionslos und religionslos ist (Selbstzersetzung rc. SS. 61/91). Auch Strauß hatte das schon gesagt, ohne jedoch, wie Hartmann richtig betont, selber aus den ausgetretenen Geleisen des liberalen, vulgären Rationalismus herauszukommen. — Der „spekulative Protestantismus" mit Hegel's Stirnzeichen (Biedermann, O. Pfleiderer, Lipsius), sagt Hartmann weiterhin, ist auch unchristlich; denn er hat, trotz aller gegentheiligen Rettungsversuche, das christliche Centraldogma von der Menschwerdung Gottes zersetzt und überhaupt die ganze Gotteslehre, trotz seiner theistisch klingenden Terminologie, in den Pantheismus umgedeutet (Krisis

des Christenthums in der modernen Theologie). Soweit der heutige Protestantismus Wahrheit hat, ist er unchristlich, verneint er das mit der modernen Kultur absolut unversöhnbare Christenthum, (Selbstzersetzung S. 17 ff.); soweit er noch christlich sein möchte, weicht er von der Wahrheit, von dem Pantheismus ab. Letzterer fließt von selber aus dem „religiösen Grundphänomen“ des Geistes, aus seinem Sicheinswissen mit dem Absoluten, dem Subjekte seines und aller einzelnen „Bewußtseine“ (Krisis S. 100 ff.). Abgesehen von den christlich inkonsequenten Anhängseln, hat der Protestantismus seine geschichtliche Aufgabe erfüllt, hat er das schon vor der Reformation todte Christenthum bestattet (Selbstzersetzung S. 7 ff.). Hier nun treibt der „Philosoph“ an der Spree eine Sophistik, wie sie ungeheuerlicher kaum die Geschichte aufweisen dürfte: das Christenthum ist todt, nachdem es seinen Todtengräber, den Protestantismus geboren; die einzige historisch echte und konsequente Form des Christenthums, der Katholicismus, hat sich zugleich doch „in staunen- und schreckenerregender Gewalt“ (Selbstzersetzung S. 2) erhoben, um die gesammte moderne Kultur, welche dem Christenthum durchaus heterogen, aber aus demselben geworden ist, zu verschlingen. Ob der „Ringkampf auf Leben und Tod“ sich für den „todten“ Katholicismus oder für die allein lebensfähige Zukunftsreligion entscheiden werde, bleibt noch ungewiß; das ist der „Vorsehung“ zu überlassen (Krisis S. XIII f.). Also wär' es „wissenschaftlich“ völlig motivirt, diesem Zweikampfe zuzusehen, die Hände im Schoß. Doch um ihm neue und immer neue „Motivationskräfte“ zuzu-

führen, ist es noch „wissenschaftlicher", den „Stufengang des religiösen Bewußtseins" in der Menschheit nachzuzeichnen, aufzudecken, wie die religiösen Ideen in dem „Menschenthiere" des Naturalismus an der Naturbetrachtung sich entzündet haben, ähnlich wie das „religiöseste" Thier, der Hund, den „Begriff" des Geistes, von dem er in sich nicht das leiseste Bewußtsein hat, außer sich, im Menschen, „entdeckt" (Relig. Bewußts. S. 1—100). Das im Princip durchaus „monistische" Gottesbewußtsein zerfiel nun theils in Polytheismus; theils erfuhr es eine ästhetische, juridische, ethische Vergeistigung bei den Griechen, Römern und Germanen (a. a. O. 109—181); theils ward es theologisch systematisirt bei den Aegyptern und Parsen (190--262). So aber gerieth es schließlich in eine „Sackgasse", um sich einen neuen Ausweg suchen zu müssen im Supranaturalismus bei den Brahmanen und Buddha, sowie in dem jüdisch-christlichen Theismus (271 bis Ende). Solange jedoch das „religiöse Bewußtsein" nicht ganz und voll, rein und „konkret" pantheistisch sich selber verstand und versteht, findet es sich überall „geprellt".

Dies ist das Resultat der hartmann'schen Religionsphilosophie, deren „Wissenschaftlichkeit" ganz besonders durch den Umstand in ein blendendes Licht gestellt wird, daß Hartmann die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der ganzen Menschheit geben will und dabei, neben einigen anderen „Versehen", gleich die ganze westliche Halbkugel unseres Planeten unberücksichtigt läßt. Freilich ist für den Pessimismus dieser unser Erdkörper nur eine „klägliche Versuchsstation" der Natur. Darum

könnte die „Philosophie", welche ihren Blick ja auf das Weltganze richtet, von dem Boden, auf welchem sonst auch die „Philosophen" fußen müssen, gleich ganz absehen, und sie bliebe doch noch die „Philosophie des Unbewußten". —

Repetent Braig.

13.

Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland. Aus den Quellen bearbeitet von **Dr. Balthasar Kaltner.** Prag 1882. Tempsky. IX, 198 S. 8. Pr. 4 M.

Protestantischerseits hat das Leben und Wirken Konrad's von Marburg wiederholt eine Bearbeitung gefunden. Eine Reihe von Untersuchungen liegt über ihn vor. Als die beste läßt sich die von Henke (1861) bezeichnen. Selbst zum Vorwurf des Romans (C. v. M. Ein Sucher der Ketzer und ein Mehrer des Christenglaubens. Bilder aus dem XIII. Jahrhundert von Louise Cuno 1877) und des Dramas (L. Wolff 1881) wurde der deutsche Ketzermeister neuestens gemacht. In der vorliegenden Schrift erhalten wir endlich auch eine Bearbeitung aus katholischer Feder, und dieselbe unterscheidet sich von den früheren nicht bloß durch den confessionellen Standpunkt des Vf., sondern sie empfiehlt sich auch durch Gründlichkeit und Umsicht der Forschung und Objectivität des Urtheils. Eine tüchtige Vorarbeit lag für sie in der Schrift von Henke vor. Der Vf. holte mit Recht etwas weiter aus. Um den Mann richtig zu würdigen, mit dessen Namen die Inquisition auf deutschem Boden

unzertrennlich verbunden ist, indem sie, wie K. ebenso kurz als treffend bemerkt, durch sein Eingreifen erstarkte, durch seine Fehler erlahmte und mit seinem Tode erlosch, mußten auch die juridischen Grundlagen der Inquisition zur Sprache kommen und die Lehre und die Ausbreitung der Ketzereien dargestellt werden, gegen welche dieselbe gerichtet war. Nur auf diesem geschichtlichen Hintergrund erhielt das Bild Konrads seine rechte Beleuchtung. Die Arbeit von J. Ficker über die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei (Mittheilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung 1880 I, 177—226) leistete ihm in jener Beziehung treffliche Dienste. Bezüglich der Ketzergeschichte vermißt man die Benützung einiger neuerer literarischer Erscheinungen. Auch die Thätigkeit, die Konrad als Beichtvater und Gewissensrath der hl. Elisabeth von Thüringen entfaltete, konnte nicht übergangen werden, da sein eigenthümlicher Charakter hier nicht weniger deutlich hervortritt als in seinem Wirken als Inquisitor. Dagegen wurden die Stedinger mit Recht bei Seite gelassen. Deren Kämpfe berühren weder das Leben Konrad's noch die Geschichte der Inquisition in Deutschland, indem jener weder persönlich unter ihnen thätig war, noch auch in seinen Berichten von ihnen spricht, wie Raynald und ihm folgend andere fälschlich angenommen haben (vgl. S. 164), und Inquisitoren nie unter ihnen auftraten, da der Streit der Stedinger mit dem EB. Gebhard II. von Bremen in erster Linie überhaupt nicht den Glauben betraf. Die Arbeit verdient, wenn sie auch von Schwächen nicht frei ist, doch großes Lob.

Funk.

14.

1. **Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae** quales fuerint mores, quae ratio credendi et vivendi, quae controversiae cum Romana ecclesia causa atque vis, quaesivit **Friedericus Loofs,** Lic. Theol. et Dr. Phil. Lipsiae et Londini, Fock et Nutt 1882. 120 S. 8.

2. **Bonifatius,** der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festlande. Von **Dr. August Ebrard.** Gütersloh, Bertelsmann 1882. VIII, 258 S.

1. Die sonderbarsten Bestrebungen machten sich in der letzten Zeit auf dem Gebiete der altbritischen Kirchengeschichte geltend. Der Pfarrer und Consistorialrath Ebrard in Erlangen glaubte nachzuweisen (zuerst in der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1862/63, dann in der Schrift: die iroschottische Missionskirche 1873, an die sich 1882 als Nachtrag die oben angeführte Schrift anschloß), daß die alten christlichen Briten nicht bloß in keiner Verbindung mit der römischen Kirche gestanden haben, sondern auch in Lehre, Disciplin und Verfassung wesentlich von derselben abgewichen seien, daß sie insbesondere nicht die römische oder altkirchliche Hierarchie, nicht die Mönchsgelübde und den Cölibat, nicht die Heiligen- und Reliquienverehrung, umgekehrt aber die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und ohne die Werke gekannt, mit einem Worte im wesentlichen die protestantische Lehre gehabt haben, daß die Herrschaft dieser Lehre nicht auf die britischen Inseln sich beschränkt, sondern über einen großen Theil des Festlandes, namentlich über Deutschland sich erstreckt habe,

bis endlich Bonifatius sich gegen sie erhoben und der römischen Lehre den Weg gebahnt habe. Die Aufstellungen, wenn auch nicht ganz neu, da Aehnliches schon die Magdeburger Centuriatoren und neuerdings ein gewisser Heber (Die vorkarolingischen Glaubenshelden am Rhein 1858 2. A. 1867) behauptet hatte, erregten großes Aufsehen, da sie, wenn auch nicht gerade immer in wissenschaftlichem Tone, so doch mit einem gewissen wissenschaftlichen Aufputz vorgetragen wurden, und es fehlte nicht an Protestanten, die sich freuten, daß nun ihr Stammbaum mit Sicherheit in das christliche Alterthum zurückgeführt sei. Doch gab es andererseits auch solche, welche die Haltlosigkeit der Ebrard'schen Behauptungen in verschiedenen Punkten nachwiesen, und selbstverständlich geschah dasselbe auf katholischer Seite. Insbesondere war man bemüht, an die Stelle des Zerrbildes, das Ebrard von dem hl. Bonifatius entworfen hatte, wieder die geschichtliche Wahrheit treten zu lassen. Weniger sorgfältig und allseitig ging man auf Phantasiegebilde ein, welche E. auf dem Boden der altbritischen Kirchengeschichte errichtet hatte. Hier war also durch die Wissenschaft immer noch eine Aufgabe zu lösen, und sie wurde in der vorliegenden Schrift in Angriff genommen. Bald nach und zum Theil gleichzeitig mit dem Verf. hat auch der Referent die einschlägigen Punkte einer Untersuchung unterzogen, und seine Abhandlung (Hist. Jahrb. 1883 S. 5—44) war im wesentlichen vollendet, als ihm dessen Schrift zukam. Beide Untersuchungen sind somit unabhängig von einander entstanden, und es ist um so günstiger für die Sache, daß sie in der Hauptsache völlig zusammentreffen. Beide ergänzen auch einander

in einer gewissen Beziehung, indem ich mich vorwiegend auf die Fragen der kirchlichen Disciplin und Verfassung beschränkte und sie dementsprechend ausführlicher behandelte, während Loofs auch die übrigen streitigen Punkte, sowie die Geschichte der britischen und schottischen Kirche berücksichtigte und zugleich Kenntniß von einigen bedeutsamen Werken der englischen Literatur hatte, die mir unzugänglich blieben.

Was nun die Schrift selbst anlangt, so zerfällt sie außer Einleitung und Schluß in zwei Theile. Der erste handelt von der britischen Kirche und zwar zunächst von ihren Anfängen, sodann von der Periode 450—597, ferner von den britischen Kirchen in Gallien und Spanien, endlich von dem Zeitalter 597—800. Der zweite und größere (S. 29—114) ist der irisch-schottischen Kirche gewidmet.

Bezüglich der Frage nach dem Ursprung des Christenthums in Britannien schließt sich der Verf. mit Rücksicht auf den verwandten Ritus der beiden Kirchen denjenigen an, welche die neue Religion von Gallien, von den Gemeinden Lyon und Vienne aus nach der Insel kommen lassen. Doch geht er nicht näher auf die Sache ein, da es ihm genügt nachzuweisen, daß die britische Kirche in ihrer ersten Zeit durchaus orthodox war. Den gleichen Beweis erbringt er für die zweite Periode aus Gildas. Er thut insbesondere dar, daß das Mönchthum Gelübde und namentlich das Gelübde der Keuschheit hatte, daß wahrscheinlich auch der höhere Klerus Enthaltsamkeit übte; daß, wenn auch der Verkehr mit der römischen Kirche seit dem Einfall der Angelsachsen unterbrochen war, doch nichts weniger als ein Haß gegen dieselbe

anzunehmen sei. Seine Ansicht über den Cölibat findet er durch einen von Gregor von Tours (H. F. IV c. 4) erwähnten Fall in der Bretagne bestätigt. Als Eigenthümlichkeiten der britischen Kirche gegenüber der römischen lassen sich daher für die ältere Zeit nur die verschiedene Osterberechnung und die Form der Tonsur nachweisen. Jene und die Taufe (wie es scheint, hatten die Briten nur eine Untertauchung) bildeten bekanntlich die Streitobjekte, als seit dem Ende des 6. Jahrhunderts die römische Kirche in Folge der Mission unter den Angelsachsen mit der britischen in nähere Berührung kam. Man hat gefragt, welches die eigentlichen Motive der Ablehnung der römischen Forderungen seitens der Briten gewesen seien. Der Verf. macht mit allem Grund geltend, daß es nicht Abneigung gegen Rom, daß es vielmehr allein der Haß gegen die Angelsachsen war, denen die Briten gemäß der dritten Forderung des Abtes Augustin fortan gemeinsam mit den Römern das Evangelium verkündigen sollten, was die angestrebte nähere Verbindung nicht zu Stande kommen ließ.

Die schottische Kirche wurde besonders behandelt, weil sie wohl die gleiche Osterberechnung, die gleiche Tonsur und einen ähnlichen Ordinationsritus hatte wie die britische, aber einen verschiedenen Meßritus, eine andere Taufform, eine eigenthümliche hierarchische Verfassung und ein ganz anderes Verhältniß zu den Angelsachsen. Ihre Anfänge sind fast noch dunkler als die der britischen Kirche. Insbesondere ist es fraglich, in welchem Verhältniß Palladius und Patricius zu einander stehen. Der Verf. hält mit Recht die Angabe des Prosper von Aquitanien über die Sendung des ersteren durch Papst Cölestin gegenüber

den modernen Anfechtungen aufrecht. Er kommt ferner zu dem Resultat, daß Patricius in Italien und in Verkehr mit der römischen Kirche war, und erklärt daher die Dicta Patricii im wesentlichen für ächt (S. 50), während er den dem Apostel Irlands gewöhnlich beigelegten Synodalstatuten einen andern Ursprung beimißt (S. 40). Auf der anderen Seite glaubt er aus verschiedenen Gründen annehmen zu sollen, Palladius sei identisch mit Patricius (51). Die Vermuthung wurde bereits durch Schöll (De eccles. Brit. Scotorumque historiae fontibus 1851 p. 77) ausgesprochen, später (Herzog, R. E. 1. A. XI, 209) aber wieder verlassen, und sie dürfte in der That, so manches auch für sie spricht, schwer haltbar sein.

In dem Capitel über den Abt Columba von Hy (S. 53—73) beschäftigt sich der Verf. mit der Verfassung und Hierarchie der schottischen Kirche und er tritt u. a. nicht bloß den Behauptungen Ebrard's über den Episkopat und Diakonat entgegen, sondern er bezweifelt auch die Behauptung von Todd und Skene, daß alle Kleriker in der iroschottischen Kirche Mönche gewesen seien. In der Untersuchung über die Kirche Northumberlands (S. 73—89) kommt er näher auf die kirchlichen Ordines zu sprechen und weist er den Ebrard'schen Einfall von der Mönchsehe und von dem großen Gegensatz zwischen der schottischen und römischen Kirche kurz zurück. Der Abschnitt über Columban oder Columba d. j. gibt ihm Gelegenheit, die Anerkennung des römischen Primates durch die schottische Kirche nachzuweisen, die Ebrard'schen Aufstellungen über die Mönchs- und Priesterehe einer erneuten Prüfung zu unterziehen und näher

auf die schottischen Klöster oder die columbanische Regel einzugehen. Der Schluß enthält eine Vergleichung zwischen Columban und Bonifatius.

Dies der wichtigste Inhalt der trefflichen Untersuchung. Die chronologische Anordnung bedingte, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, Wiederholungen oder Behandlung derselben Sache an verschiedenen Orten. Es wäre daher wohl zweckdienlicher gewesen, den Stoff mehr nach sachlichen Gesichtspunkten zu gruppiren, und dies namentlich in dem Abschnitte über die schottische Kirche zu thun, wenn auch die beiden Kirchen je besonders behandelt werden wollten. Der Eindruck wäre sicherlich ein stärkerer geworden und das Grundlose und theilweise Ungeheuerliche der Ebrard'schen Aufstellungen wäre noch deutlicher zu Tage getreten. Oder wenn der Verf. bei seinem Plane bleiben wollte, so wäre ein genaueres Inhaltsverzeichniß am Platze gewesen, damit der Leser sich leichter über den Stoff orientiren könnte.

2. Den Anlaß zu der zweiten Schrift gab die Fischer'sche Monographie über Bonifatius (Qu.-Schr. 1882 S. 656 ff.), in der die Ebrard'schen Aufstellungen vielfach bestritten und berichtigt wurden, und sie ist in so fern eine Streitschrift. Andererseits nimmt sie auch eine positive Bedeutung für sich in Anspruch, indem E. die Quellen noch einmal durcharbeitete und „den gesammten Schatz aller vorliegenden Urkunden in deren fortlaufendem Zusammenhang förmlich exegetisch durchforschte und prüfte". Nach dem bereits Angedeuteten kann ich zu der Arbeit nur einen durchaus ablehnenden Standpunkt einnehmen, wenn ich auch nicht umhin kann, die Gelehrsamkeit anzuerkennen, die der Verf. an einzelnen

Orten an den Tag legt. Das columbanische Kirchenthum hat so wenig einen geschichtlichen Boden als die Culdeer- und iroschottische Missionskirche, von denen es nur durch den Namen unterschieden ist, und es ist daher ein verkehrtes Unternehmen, Bonifatius zu einem Zerstörer desselben zu stempeln.

Funk.

15.

Der neuere Geisterglaube. Thatsachen, Täuschungen und Theorien. Von **Dr. Wilhelm Schneider.** Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1882. 8. VII und 430 S. Pr. M. 4. 50.

Die reiche Literatur über den Spiritismus, von welcher wir hier nur die Arbeiten von katholischer Seite, von Schneid, Gutberlet, Schanz, Hagemann, Knabenbauer, Wieser, Dippel u. A. im Auge haben, hat einen neuen Zuwachs durch die obengenannte Schrift erfahren, welche bereits von competenten Beurtheilern eine so anerkennende Aufnahme gefunden, daß uns eigentlich nur übrig bleibt, auch unsererseits die rückhaltslose Zustimmung zu jener Anerkennung auszusprechen. Fast möchten wir erwarten und wünschen, daß nun eine Pause einträte und sich die lesende Welt an der Fülle von Schriften über den heutigen Stand der wissenschaftlichen Frage bezüglich des modernen Geisterglaubens genügen ließe. Das vortrefflich geschriebene Buch des geehrten Seminarlehrers in Rüthen, W. Schneider, könnte als ein tüchtiger vorläufiger

Abschluß gelten, so lange nicht wieder neue Incidenzpunkte eintreten und neue Thatsachen vorgebracht werden, welche neue Aufklärungen bringen oder neue Erklärungen verlangen. Freilich wird die spiritische Bewegung, wenn auch wissenschaftlich überwunden, noch nicht zur Ruhe kommen, weil sie ebensowenig vor den rein wissenschaftlichen Widerlegungen stille stehen wird, als sie aus einem rein wissenschaftlichen Interesse hervorgegangen ist; dieselbe hat viel weniger eine philosophische oder apologetische, als eine ethische Bedeutung, und so muß auch mit ethischen Mächten gegen sie angekämpft werden; dazu bedarf es aber vieler und manigfacher Kräfte. Es ist ein Kampf um die christliche Religion und um die sittliche Weltanschauung gegen neues Heidenthum und neuen Aberglauben; und in diesem Kampfe können es der Mitarbeiter nie zu viele sein, sofern sie nur nicht zu jenen gehören, um derentwillen wir flehen müssen, Gott möge uns vor unseren Freunden bewahren.

Der Werth der vorliegenden Schrift nun liegt vornehmlich in zwei Dingen. Sie bietet erstens eine lichtvolle Orientirung über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Spiritismus und über die verschiedenen Metamorphosen, welche der universelle Glaube an die Fortdauer der Beziehungen zwischen den Abgeschiedenen und den Hinterbliebenen, sowie der Glaube an das Geisterreich innerhalb der verschiedenen alten und neuheidnischen Religionen durchlaufen; weiterhin dann eine Uebersicht über den heutigen Stand der Frage und eine gewissenhafte Untersuchung des Thatsächlichen an den von den Anhängern des Spiritismus producirten

Phänomenen, welche ihrer Erklärung harren und auf welche die „neue Religion" gegründet werden soll. Sofern der Spiritismus eine neue Phase eines in der Geschichte der Völker immer wiederkehrenden Wahnglaubens darstellt, hätte vielleicht der Frage etwas näher getreten werden können, ob für sein Entstehen, da er doch einmal seinen Ursprung in der neuen Welt hat, nicht ähnlich wie für das Mormonenthum auch besondere Erklärungsgründe in dem genius loci Amerikas, in den besonderen Nachwirkungen altamerikanischen Heidenthums, das sich dem modernen Gesammtleben des merkwürdigen transatlantischen Volkes mehr oder weniger deutlich aufprägt, gefunden werden könnten. Vgl. Hepworth Dixon, Neuamerika. 1868. S. 43.

Das zweite Hauptmoment aber liegt in der Stellung, welche H. Schneider zu dem spiritistischen Beweismaterial nimmt, indem er bemüht ist, das Vorgebliche und Scheinbare vom Thatsächlichen auszuscheiden und auf Grund der christlichen Weltanschauung die Erscheinungen auf ihre wirklichen oder möglichen Ursachen zurückzuführen. Er läßt zunächst die verschiedenen bis jetzt aufgewendeten Versuche, die spiritistischen Erscheinungen zu erklären und nach ihrem wahren Werthe zu bestimmen, vor unserem Auge vorübergehen, wobei zwischen dem berechtigten Zweifel und der gläubigen Zustimmung überall nur die streng objektive Prüfung der einzelnen Thatsachen entscheiden soll.

Die Erklärungsversuche selbst oder die verschiedenen zur Ermittlung des Wesens des Spiritismus aufgebrachten Theorien werden der Reihe nach in der Art besprochen, daß jeder Theorie nachgewiesen wird, was

sie leisten und was sie nicht leisten kann; jede derselben hat nemlich in dem großen Wirrwarr des spiritistischen Treibens ein Gebiet für sich, in welches sie ein gewisses Licht hineinträgt; jede aber läßt eine Reihe von anderen Gebieten unaufgeklärt.

Zuerst die Betrugstheorie. Es ist ja leicht, auf die mancherlei Taschenspielerkünste hinzuweisen, womit man die große und die kleine Welt betrügt; aber es ist nicht Philosophie, sondern nur Blasirtheit und theilweise Frivolität, wenn man alles, was über den Bereich der gemeinen Sinneswahrnehmung hinausgeht, lediglich als Betrug und Blendwerk wegwirft; auf solche Weise lassen sich die Räthsel des Lebens überhaupt nicht lösen. Nicht besser steht es um die Hallucinationstheorie oder um die Annahme von blos subjektiven Sinnestäuschungen. Man müßte an der Realität der sinnlichen Erscheinungen überhaupt und an der Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniß des Wesens der Dinge irre werden, wollte man sich bei ihr beruhigen. — Von größerem Werthe sind die Theorien, welche sich auf die Voraussetzung von mechanischen, vitalen und psychischen Kräften aufbauen. Es sind uns in der That durch Forschung und Prüfung auf diesem Gebiete schon manche Aufschlüsse über Lebensvorgänge zu Theil geworden, die auf einer früheren Stufe der Physik, Anthropologie und Psychologie unerkannt blieben und dem Aberglauben reichliche Nahrung gaben. Aber wir gestehen mit dem Verf., daß unsere bisherige Kenntniß noch nicht ausreicht, sämmtliche Phänomene des Spiritismus zu erklären, ja daß man doch schließlich mit incommensurabeln Größen rechnet und daß man, wo feste Begriffe mangeln, zu Hypothesen

greift, welche nicht viel mehr Bedeutung als leere Worte haben; dies gilt namentlich von der Theorie der „magischen Kraft", mit der nichts gesagt und nichts erklärt ist. Aehnlich urtheilt der Verf. auch über gewisse Vermittlungsversuche, welche mit dem Appell an „unbekannte Naturkräfte" enden; er hält die Berufung auf „ewig verborgene Naturkräfte" für werthlos und statuirt unverrückbare Grenzen alles Naturwirkens, jenseits deren das Reich der geistigen oder intelligenten Kräfte liegt. Nachdem er dann die spiritistische Theorie im engeren Sinne, d. h. die Annahme einer durch die Medien und den menschlichen Willen vermittelten Manifestation der Seelen Abgeschiedener in unserer Menschenwelt, sowie endlich die Hypothese von den „vierdimensionalen Wesen" einer scharfsinnigen Kritik unterworfen, steht er vor der eigentlich brennenden Frage der „dämonistischen Theorie".

Es hat sich dem Verf. bei der Prüfung der früher genannten Theorien ergeben, daß nicht nur jede einzeln für sich, sondern auch alle zusammen genommen noch einen unerklärten Rest von Erscheinungen übrig lassen und daß dabei namentlich das Hereinragen von Kräften intelligenter Art supponirt werden müsse; immer aber, bemerkt er S. 14, sei die kühlste Reserve, selbst Skepsis nicht blos ein Gebot der Klugheit, sondern auch eine religiös sittliche Pflicht. Er fühlt sich nicht genöthigt oder geneigt, in allen den Phänomenen des Spiritismus, deren Thatsächlichkeit füglich nicht rundweg bestritten werden kann, nur Teufelsspuck zu erblicken. „Selbst die satanologische Erklärungstheorie muß solche (unerforschte Natur-) Kräfte zu Hilfe nehmen, da nach allgemeiner Annahme die Machtsphäre der Dämonen nicht

über die in der Natur thätigen Potenzen hinausreicht, mithin dämonische Manifestationen nichts anderes sind als Effekte natürlicher Ursachen, deren Existenz oder Wirkungsweise dem Menschen unbekannt ist. Auch eine dämonische Ingerenz erklärt noch nicht alles, was in keinem ersichtlichen Zusammenhange mit einer rein natürlichen Causalität steht. Ohne Zweifel ist es eine Täuschung, zu glauben, daß die wissenschaftliche Begründung der spiritistischen Phänomene auf's beste besorgt sei, wenn dieselben in Bausch und Bogen zu infernalen Productionen gestempelt werden. Aber nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Religion hat ein Interesse daran, daß ungewöhnliche und unbegreiflich scheinende Thatsachen nicht voreilig dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden. Sowohl die principielle Uebertreibung der diabolischen Macht, als die leichtfertige Zulassung derselben bei der Lösung gewisser Räthsel ist sündhafter Aberglaube" (S. 16 f.).

Andererseits darf aber auch die Möglichkeit eines dämonischen Eingreifens nicht abgewiesen werden, und es muß zu solcher Annahme der Recurs offen stehen bei Erscheinungen, welche sich jeder anderen mit einer gesunden Philosophie und Theologie vereinbaren Erklärung entziehen; und solche scheinen denn doch vorhanden zu sein. Wie aber immerhin das Einzelne erklärt werden möge, heißt es S. 421 f., so „müssen wir den Spiritismus als ein Wahnsystem verurtheilen und als eine geistige Epidemie fürchten, deren Entstehung und Ausbreitung durch schadenfrohe Lug- und Truggeister moralisch angeregt und gefördert ward. Selbst wenn all' die seltsamen Begebnisse der Séancen später

entweder als Wirkungen natürlicher Kräfte oder als Producte von Trug und Täuschung sich herausstellen sollten: der moderne Spiritismus als Inbegriff theoretischer Verirrungen und abergläubischer Praktiken bleibt mit dem Mal des Grund- nnd Urbösen gebrandmarkt. Wir erblicken darin die Spur einer gefährlichen, mit dem verkehrten Zeitgeiste auf's innigste vertrauten Intelligenz, einen in seiner Art großartigen Erfolg teuflischer Versuchung im großen Stil".

Ref. kann sich der ebenso theologisch correkten wie wissenschaftlich vorsichtigen Beweisführung des Verf. nur anschließen, selbst auf die Gefahr hin, daß Gutberlet Recht behielte, wo er (Liter. Rundschau 1883 n. 1 Sp. 12) meint, daß die von Dr. Sch. gegen den weitergehenden Standpunkt Schneids geltend gemachten Gründe consequent allen Einfluß der bösen Geister beseitigen würden, was sich doch wohl nur auf den direkten sinnenfälligen, nicht auch auf den moralischen oder, wenn man will, auch mystischen Einfluß der Dämonen beziehen wird.

Es hat dem Ref. schon lange so vorkommen wollen, daß, wenn man von den spiritistischen Erscheinungen alles abzieht, was sich entweder auf Betrug und Täuschung oder auf Vitalkräfte irgendwelcher Art oder vielleicht auch auf einen immerhin möglichen Zusammenhang mit abgeschiedenen Seelen u. s. w. zurückführen läßt, nur noch ganz weniges überbleibt, was uns etwa nöthigen könnte, zur dämonistischen Theorie unsre Zuflucht zu nehmen, und von dem wenigen wäre immer noch etwas abzuziehen, wovon sich nach den bisherigen Erfahrungen hoffen ließe, daß es auch noch eine natürliche

Erklärung bei einer fortgeschrittenern Erkenntniß der in der Schöpfung liegenden Kräfte finden werde. Denn wer gibt uns das Recht vorauszusetzen, daß nicht auch in der Zukunft noch weitere natürliche Erklärungen sich ergeben können? Auf eine „ewig verborgene Naturkraft" wollen wir nicht recurriren, weil dies einen Widerspruch enthält, aber wenigstens auf Kräfte, die uns jetzt schon aus ihren Wirkungen ihre Natur ahnen lassen, wenn wir uns derselben auch nicht soweit bemächtigt haben, daß wir sie zum Experiment gebrauchen können. Was uns heute erst Ahnung ist und wofür wir ein Wort suchen, das kann der nachkommenden Generation eine Errungenschaft werden.

Gesetzt aber, es bleibe wirklich ein Rest von Erscheinungen übrig, welche bestimmte Spuren des Dämonismus verrathen, was ist damit gewonnen? Und umgekehrt, wenn wir auf alle dämonistische Erklärung verzichten, was ist dann verloren?

Man könnte, wenn man auf gewisse Stimmen in theologischen Kreisen achtet, wirklich meinen, es gebe ein religiöses oder dogmatisches Interesse, sich die im Spiritismus und ähnlichen Vorkommnissen liegenden Beweise für das Vorhandensein und der Macht des dämonischen Reiches nicht entgehen zu lassen. Hiegegen muß entschieden vom Standpunkt der christlichen Glaubens und der Theologie Verwahrung eingelegt werden.

Schon wenn wir die Thatsachen rein empirisch nehmen, welche eine andere als dämonistische Erklärung nicht zuzulassen scheinen, so sind sie so nichtssagend als möglich; über die Natur des dämonischen Reiches und über sein Wirken erfahren wir so viel wie nichts; und

es hat in der That, wenn man einmal bei der dämonistischen Hypothese stehen bleiben will, mehr Consequenz zu sagen, daß das ganze Getriebe und der ganze Apparat des Spiritismus, des animalischen Magnetismus u. s. w. Manifestation der Dämonen seien; auf diese Weise würde denselben doch eine großartigere Aufgabe zugewiesen, als wenn man sie nur für einzelne Experimente in Anspruch nimmt.

Was aber den Glauben an die Realität und das Hereinragen des dämonischen Reiches in unsre Sinnenwelt anlangt, so bestreiten wir, daß der wirklich theologische Glaube an den spiritistischen Phänomenen betheiligt ist. Hängt unser theologischer Glaube von den ganz gemeinen Spuckgeschichten ab, oder nicht vielmehr von der christlichen Offenbarung? Ist es ein theologischer Glaube, der durch den Anblick einer spiritistischen Manipulation erzeugt wird? Stehen solche Manifestationen satanischer Wirksamkeit in ihrem Beweiswerthe in gleicher Linie mit den göttlichen Wundern? Wer in allen schwer verständlichen Vorkommnissen des Natur- und Seelenlebens an dämonische Einflüsse glaubt, der hat noch lange nicht den theologischen Glauben bezüglich des Reiches der gefallenen Engel, sondern ist viel eher des Aberglaubens verdächtig; und umgekehrt kann der theologische Glaube bezüglich des dämonischen Reiches oder die rückhaltslose Annahme aller in der h. Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung gelegenen Lehren darüber bestehen, wenn man auch nicht ein einziges Phänomen aus den Nachtseiten des Menschenlebens, wie Somnambulismus, Hysterie, Geisteskrankheit, Spiritis-

mus, auf direkte und sinnenfällige dämonische Einwirkung zurückführt.

Man sagt, und glaubt damit ein praktisch entscheidendes Argument auszusprechen, am liebsten sei es dem Teufel selbst, wenn man an ihn nicht glaube. Darauf erwiedern wir, daß wir unterscheiden zwischen glauben und glauben. Den theologischen Glauben fordern wir durchaus; aber wir unterscheiden von ihm den Glauben, der erzeugt wird durch dämonische Mirakelgeschichten; in letzterer Beziehung sagen wir vielmehr, daß man, selbst die dämonische Manifestation vorausgesetzt, die Absichten Satans am sichersten vereitelt, wenn man seinen Werken keine Aufmerksamkeit, seinen Blendwerken keinen Glauben schenkt; er wird machtlos, wo man ihn ignorirt, dagegen gewinnt er Spielraum und Gewalt, wo man sich von ihm imponiren und sich durch das Aufsehen, das er erregt, verwirren läßt.

Und wie erst, wenn doch schließlich, was ja immer noch möglich ist, die ganze Voraussetzung der dämonistischen Theorie hinfällig würde?

Was ist denn überhaupt durch die dämonistische Hypothese erklärt? Bleibt nicht alles in der Luft hängen? Muß man nicht doch wieder auf Naturkräfte zurückkommen, von deren Ausdehnung und Wirkungskreis wir nichts wissen? Ueber die Frage, wie Satan sich verkörpern und wie er zugleich als intelligentes Wesen auf unser Geisteswesen einwirken könne, geben uns alle spiritistischen Experimente keinen Aufschluß, und der Recurs auf den Dämonismus ist wissenschaftlich um keinen Grad besser als das Geständniß des ignoramus et ignorabimus.

Daher bleiben wir vorerst, wie H. Sch., bei der kühlsten Skepsis; daß sie nicht schaden kann, glauben wir erwiesen zu haben; daß sie aber auch Pflicht und Nothwendigkeit wird, möchten wir allen denen zu bedenken geben, welche nicht ganz vergessen, daß es auch jetzt noch einen Aberglauben und Wahnglauben zu bekämpfen gibt, und daß überall, wo man dem dämonischen Wahne die Zügel gelassen, und gegen die Aufklärung auf diesem Gebiete Partei ergriffen hat, man den wahren Glauben und die Sache der Religion und Kirche compromittirt hat.

Linsenmann.

16.

1. **Das Evangelium des hl. Matthäus** nach seinem inneren Zusammenhang, auch für gebildete Laien zur andächtigen Betrachtung des Lebens unseres Heilandes, in Kürze erklärt von **Joseph Kleutgen**, Priester der Gesellschaft Jesu. Nebst einer Abhandlung über das Wunderbare. Mit Gutheißung der Oberen. Freiburg i. Br. Herder. 1882. 286 S.

2. **Das Neue Testament**, übersetzt von **Carl Weizsäcker**, D. Th. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Freiburg i. Br. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1882. 466 S.

3. **Die exegetische Theologie** oder Schrifttheologie (Wissenschaft von der h. Schrift). 2) Die Lehre vom Neuen Testamente insbesondere (neutestamentliche Disciplinen) dargestellt von **Dr. L. Schulze**, o. Prof. in Ro-

stock und **Dr. R. Fr. Grau**, o. Prof. in Königsberg. Zweiter Halbband des Handbuchs der theologischen Wissenschaften von Dr. O. Zöckler. Nördlingen, Beck. 1883. S. 339—684.

1) Diese Schrift wurde schon im Jahre 1833 verfaßt und wird jetzt ohne Berücksichtigung dessen, was seitdem über die Composition des 1. Evangeliums geschrieben worden ist, abgesehen von unwesentlichen Veränderungen und einigen Zusätzen, in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlicht. Als Grund wird der erbauliche Zweck angegeben, der gelehrte Polemik und unpopuläre Erörterungen ausschließe, aber mit wissenschaftlicher Exegese wohl verträglich sei. Obwohl wir dieses ohne Weiteres zugeben, so hätten wir doch gewünscht, daß der H. Vf., ohne auf eine Polemik einzugehen, seine Arbeit noch einmal auf Grund der neuen Verhandlungen über das Matthäusevangelium umgearbeitet hätte. Denn wir sind überzeugt, daß er seine Anschauungen über den Plan des Evangeliums einigermaßen modificirt und im Interesse des besseren Verständnisses erweitert haben würde. Aber auch so wie die Schrift nun vorliegt, verdient sie unsere Beachtung. Sie ist ein Beweis dafür, daß zwar die Zweckbeziehung des 1. Evangeliums von den Alten ungenügend bestimmt worden ist, dieselbe aber nur im Anschlusse an diese Bestimmung richtig erfaßt werden kann. Darüber, daß man überhaupt nach keinem schriftstellerischen Plan fragen darf, glaube ich kar nicht mehr streiten zu sollen.

Dem ganzen Evangelium des h. Matthäus scheine folgender Gedanke zu Grunde zu liegen: „Das Reich Jesu Christi ist nicht von dieser Welt; wir wer-

den in ihm nicht vom Ungemach dieses Lebens befreit, sondern vielmehr durch dieses zu den geistigen Gütern und dem ewigen Reiche in den Himmeln geführt: nichts destoweniger ist Jesus Christus jener Messias, der den Vätern verheißen und von den Propheten vorherverkündigt wurde". Indem der Verf. noch beifügt, daß diese Wahrheit sowohl in sich selbst vorgelegt und erläutert, als auch durch den Gegensatz der Gesinnung der Pharisäer, die ihr widerstreben, und des Volkes, das sie nicht faßt, gehoben werde, hat er in der That den Grundgedanken des Evangeliums richtig dargestellt. Nur hätte er die schon in der Kindheitsgeschichte sichtbare und bis zu den letzten Streitreden, ja bis zum Schluß des Evangeliums zu verfolgende Strafandrohung Jesu, das Reich den Juden zu nehmen und den Heiden zu verleihen, besser berücksichtigen sollen. Dann hätte er die zahlreichen universalisten Stellen und Erzählungen besser würdigen und mit den particularisten in besten Einklang bringen können. Denn jene dienen nicht etwa blos „zur Reinigung der Idee, welche sich die Juden vom Messias gemacht hatten" (S. 65), und diese mochten nicht nur „der Vorstellung, welche die Juden von dem Messias sich gebildet hatten, entsprechen" (S. 75), sondern beide im Verein beweisen, daß Matthäus Jesus als strengen Messias der Juden darstellen wollte, der erst durch die Unempfänglichkeit der Juden von seinem Volk weggedrängt wurde und deshalb den Juden die Strafe androhte, den Heiden das Heil in Aussicht stellte. Von dieser Wahrnehmung aus erhält auch der 4. Theil, welcher von der Unterweisung der Jünger handelt, mehr

Licht. Die Zweifel über die Adresse, welche nothwendig auf eine Unsicherheit in der Zweckbestimmung schließen lassen, fallen dann weg. Man verweist nicht nur mit Grund darauf, daß Matthäus, nach der übereinstimmenden Angabe der ältesten Kirchenväter, zunächst für die zum Christenthum bekehrten Juden schrieb (S. 2), sondern man kann auch unmöglich eine andere Bestimmung gelten lassen. Alles Andere ist secundär, wie man ja überhaupt von den h. Schriften in gewissem Sinne sagen kann, daß sie für weitere Kreise, für alle Christen geschrieben seien. Der Verf. hat diese Inconsequenz auch wohl gefühlt. Denn während er S. 2 von den Juden spricht und Seite 5 zunächst für die Juden schreiben läßt, fügt er doch bei: „Mag es immer sein, daß er, wie die übrigen Evangelisten, viel mehr die Befestigung und Erbauung der Gläubigen, als die Bekehrung der Ungläubigen im Auge hatte: auch die schon gläubigen Juden bedurften ganz gewiß immer noch des Schutzes wider ein Vorurtheil, welches das hauptsächliche Hinderniß ihrer Bekehrung gewesen war". Auch die „Einschaltungen", welche der Verf. nach dem Grundsatz: exceptio firmat regulam für seine Darstellung des Planes zugibt, möchte ich nicht ohne Weiteres als solche anerkennen. Sie kommen zum Theile daher, daß er mit andern Exegeten die sachliche Anordnung des 1. Evangeliums zu stark premirt.

Den Hauptinhalt der Schrift macht die in großem Druck gegebene Uebersetzung nach der Vulgata aus, welche ziemlich an Allioli erinnert. Der Anmerkungen unter dem Texte sind wenige, dagegen folgt jedem Abschnitt eine kurze und genaue Darlegung des Zusammen-

hanges in Verbindung mit praktischen Anweisungen. In diesem durchgehenden Bestreben, den Plan des Ganzen überall nachzuweisen, wie man es sonst in derartigen Schriften nicht zu finden gewöhnt ist, liegt das Hauptverdienst der Schrift.

2. Schon im Jahre 1875 hat H. Weizsäcker eine Uebersetzung des Neuen Testamentes herausgegeben, welche den heutigen Anforderungen der exegetischen Wissenschaft gerecht wurde und auch sprachlich sich im Unterschiede von der revidirten lutherischen Uebersetzung dem Gebrauche der Gegenwart anschloß. Muß man auch in den Bibeln für das Volk schon wegen des liturgischen Gebrauches auf die hergebrachte Form möglichst Rücksicht nehmen, so können doch die Gebildeten, welche die h. Schrift im Urtext nicht lesen können oder wollen, nur durch eine textkritisch sichere und sprachlich genaue Uebersetzung annähernd in den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang derselben eingeführt werden. Einem doppelten Vorwurf wird freilich ein solches schwieriges Unternehmen nie ganz entgehen. Dem Worte der h. Schrift wird gleichsam das ehrwürdige Gewand, mit welchem es seit langer Zeit von Jugend an gelernt und ins Herz aufgenommen wurde, abgestreift und die Arbeit eines Einzelnen kann sich nie die Auctorität, mit welcher eine kirchliche Uebersetzung ausgestattet ist, verschaffen. Letzterer Punkt ist für die Katholiken viel wichtiger als für die Protestanten, während der andere weniger für sie ins Gewicht fällt, weil die Vulgata der officielle, allgemeine Text ist und die Uebersetzungen in die Landessprachen nur Privatarbeiten mit oberhirtlicher Approbation sind. Aber es ist immer zu beachten, daß es

sich um eine streng wissenschaftliche Uebersetzung für das richtige Verständniß handelt, welche eine andere nicht ausschließt.

Die uns vorliegende zweite Auflage hat innerlich und äußerlich eine neue Gestalt bekommen. Sie ist handlicher, übersichtlicher, brauchbarer geworden. Das Format ist etwas kleiner, die Kapitel und Verse sind ganz aus dem Texte verwiesen, um alle Störung des Lesers zu entfernen, dagegen sind sie in der Ueberschrift angegeben, um das Aufsuchen und Vergleichen zu ermöglichen. Einige Schwierigkeiten werden dabei freilich so immer vorhanden sein. Dagegen trägt es wesentlich zur Uebersichtlichkeit bei, daß im Drucke dreierlei Abtheilungen des Textes angewendet sind, durch Abschnitte mit Strich, durch neue Zeilen und durch Zwischenraum innerhalb der Zeilen. Demselben Zwecke dienen die verschiedenen Schriften. Die fette Schrift hebt diejenigen Worte hervor, in welchen das Thema eines einzelnen Abschnittes enthalten ist. Die gothische Schrift ist für die alttestamentlichen Citate angewendet. Die kleine Schrift zeichnet alles dasjenige aus, was man sonst noch mit Anführungszeichen versieht (z. B. Magnificat, Benedictus). Endlich wird der Gebrauch noch wesentlich erleichtert durch ein sehr reichhaltiges Register.

Wer die großen Schwierigkeiten einer solchen Arbeit kennt, wird dem H. Verf. für seine mühevolle und gelehrte Arbeit dankbar sein. Selbst der Fachmann wird sie oft mit Nutzen gebrauchen, denn er wird an den schwierigen textkritischen und exegetischen Stellen stets den gewiegten Kritiker und Exegeten erkennen. Er wird sich auch bei einer Vergleichung mit der ersten Auflage

leicht überzeugen können, daß eine wesentlich umgearbeitete und vielfach verbesserte Arbeit vorliegt. Ich verweise beispielshalber auf Marc. 1, 4. 11, 3. 14, 72. Joh. 6, 22. 7, 10. 2 Joh. 1. Ephes. 1, 1. Ueber die Richtigkeit solcher Verbesserungen wird man natürlich immer streiten können, es ist aber hier nicht der Ort, darauf einzugehen, weil sich der Uebersetzer dabei immer im Nachtheil befindet, da er seine Ansicht nur aufstellen, nicht aber beweisen kann (S. XI). In der 1. A. hatte sich der Verf. im Wesentlichen an die ed. VIII von Tischendorf angeschlossen, dieses Mal hat er noch mehr dem eigenen Urtheil Raum gegeben und insbesondere auch die treffliche Ausgabe von Westcott und Hort zu Rathe gezogen. Durch diese wurde er wahrscheinlich auch zu der Hervorhebung der Citate und Anführungen veranlaßt. Die Eintheilung des Magnificat, Benedictus, Nunc Dimittis, Ephes. 5, 14. 1 Tim. 3, 16 ist gleichfalls dieselbe. Auf dieselbe Rechnung ist wohl auch das „Oder“ (ἄλλως) am Schlusse des Marcusevangeliums zu schreiben. Daß die Stellung für Joh. 7, 53—8, 11 beibehalten worden ist, kann nur gebilligt werden. Beide Abschnitte sind übrigens mit Tischendorf unter den Text verwiesen. Der Hebräerbrief ist entgegen der Tischendorf'schen und englischen Ausgabe, welche mit demselben die Gemeindebriefe schließen, an den Schluß der paulinischen Briefe gestellt, dagegen stehen diese wie dort hinter den katholischen Briefen.

3. Diese Schrift bildet den zweiten Halbband zu dem Handbuch der theologischen Wisschenschaften von D. Zöckler, dessen ersten Halbband wir S. 136—144 besprochen haben. Die Einleitung ins N. T. und die

biblische Geschichte des N. Ts. ist von Dr. Schulze, die biblische Theologie des N. Ts. von Dr. Grau dargestellt. Die Grundsätze sind die dort bezeichneten der positiven protestantischen Theologie. In Folge dieses Standpunkts ist die Schrift vielfach apologetisch gehalten und berührt sich namentlich in den ersten Theilen häufig mit der katholischen Behandlung dieser Gegenstände. Der neutestamentliche Kanon wird seinem ganzen Umfange nach vertheidigt und das Leben Jesu als das des Gottmenschen auf dem richtigen Grund aufgebaut. Ziemlich anders verhält es sich mit dem dritten Theil, in welchem dem Thema zufolge das confessionelle Element weit mehr zur Sprache kommen mußte. Ich behalte mir vor, bei einer anderen Gelegenheit diesen Gegenstand eingehend zu behandeln, bemerke aber schon hier, daß der Verf. zu einem ziemlich abweichenden Resultate hätte kommen müssen, wenn er die Consequenz seines Standpunkts streng gezogen hätte. Die Wissenschaft scheint ihm eigentlich im Gegensatz zu der h. Schrift zu stehen. „Je breiter im Mittelalter der Strom kirchlichen Lebens und so auch der Theologie, welche alle Wissenschaften umfaßte, sich ergoß, desto mächtigere Fluten natürlichen Wesens — heidnischer Philosophie und hierarchischen Strebens verschlangen immer mehr die stillgehenden Quellwasser des Wortes Gottes; bis endlich Gott auf das Schreien der dürstenden Seelen mit der Gnadenthat der Reformation antwortete" (S. 550 f.). Die Reformatoren sind mächtige religiöse Genien, nicht Männer der Wissenschaft. Sie sind Propheten. „Je weniger also ein Luther wissenschaftliche Zwecke im Auge hatte und wissenschaftliche, d. i. systematische umfassende

Form, desto größer erscheint er als Prophet und kirchengründende Persönlichkeit. Die Größe Luthers als eines Propheten und Reformators und die hervorragende Verwandtschaft seiner Theologie mit der Theologie der h. Schrift gegenüber Zwingli und Calvin, ja auch gegenüber Melanchthon, hängt aufs Innigste zusammen mit dem unsystematischen Charakter seiner Schriften, welche nach Inhalt und Form aus den paulinischen Briefen oder auch den Psalmen herausgeboren sind" (S. 551). Ist aber damit schon die Loslösung von der Gemeinschaft und die Einseitigkeit zugegeben, so wird der Widerspruch noch größer, wenn die orthodoxe Dogmatik des 17. Jahrhunderts vertheidigt wird, wenn auch der Glaube an die Identität ihrer Dogmatik mit der Schriftlehre nur „an seinem Theile" berechtigt war (S. 552). Wird nun vollends gegen Beck's subjectivistische Glaubenslehre entschieden Front gemacht, weil sie eine schwärmerische Verirrung ist, „welche nicht weit von der reformirten Sektenbildung abliegt, die eben daraus entspringt, daß ein einzelnes gläubiges Individuum der h. Schrift sich gegenüberstellt und seine subjektive Schriftauffassung als den wesentlichen Schriftinhalt zum Fundament einer Glaubensgemeinschaft meint machen zu können" (S. 557), so sind wir ja wieder glücklich zu der anfangs verpönten Kirchengemeinschaft zurückgekehrt. Schützt vor solcher Verirrung nur der wahrhaft kirchliche Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung des Reiches Gottes, so ist, wenn nicht ein „Strom kirchlichen Lebens", doch ein Surrogat dafür nothwendig. Gewiß ist es „eine hochmüthige Selbstüberhebung des Individuums, losgelöst von jenem Entwicklungsgang sich für den adäquaten

Spiegel zu halten, der das Wahrheitsbild der h. Schrift wiedergäbe" (S. 558), obwohl ich diese Anklage gegen Beck trotz des bekannten Urtheils Hofmanns über den Standpunkt desselben nicht hätte erheben mögen. Dies ist eine glückliche Inconsequenz zwischen Theorie und Praxis, welche die Tradition und das Glaubensleben in der Gemeinschaft mit der Gemeinde und der Kirche ersetzen muß. Aber man mache uns dann unser kirchliches Leben nicht zum Vorwurf und mache uns nicht glauben, daß der Zusammenhang mit der „allgemeinen Entwicklung" so bedeutend besser sei als mit einer vom Geiste Gottes geleiteten apostolischen und katholischen Kirche.

Der Verf. scheint von der „großen Lebensbewegung des seinem Ziele zuwachsenden Reiches Gottes" große Hoffnungen zu hegen. Wir gehen „einer gewaltigen Epoche dieses großen Werdeganges entgegen, in welcher auf Grund der Errungenschaften des sechszehnten Jahrhunderts für eine große Mannigfaltigkeit von Fragen die Antwort gesucht werden soll". „Es gilt eine Aneignung der h. Schrift, wie sie in der kirchlichen Entwicklung bis jetzt nicht vorhanden gewesen ist. Denn der in nicht gar ferner Zeit alle Völker der Erde umspannenden Kirche werden weit mannigfaltigere und umfassendere Lebensfragen gestellt werden". Ich will nun die Illusionen des Verf. nicht zerstören, auch gerne glauben, daß er die Zeichen der Zeit in unserem Norden besser erkennt als ich, aber sehr nüchtern bleibe ich doch bei solchen Ergüssen und nehme kein Wort von dem zurück, was ich in der vorigen Anzeige zum Theil im Anschlusse an den ruhigen Zöckler gesagt habe. Da der Verf. zum Schlusse seiner geschichtlichen Uebersicht seinen

Führer für diese Zukunftsweltreligion nennt, so muß ich doch an ein Ereigniß aus der letzten Vergangenheit erinnern. Als Zöckler auf einer Conferenz die biblischen Arbeiten Hofmann's der historisch-kritischen Richtung gegenüber als Muster aufstellte, entgegnete ihm Zeitungsberichten zufolge ein Pastor, daß dieselben gar nicht mehr auf christlichem Boden stehen. Der Vorsitzende fand es für nöthig, die weitere Discussion darüber zu suspendiren.

H. Schulze vertheidigt die hebräische Abfassung des Matthäusevangeliums, schreibt aber die griechische Uebersetzung dem Matthäus selbst zu, um die Schwierigkeit der griechischen Originalität zu beseitigen. Die Zweckbestimmung dürfte bestimmter lauten. Denn daraus, daß Matthäus das Evangelium auf Bitten seiner (judenchristlichen) Gemeinde schriftlich verfaßte, lassen sich die antijüdischen Stellen nicht erklären, wie ich schon zu Nr. 1 bemerkt habe. Unrichtig ist zu Marcus angegeben (S. 386), daß er nach Eus. 2, 16 in Alexandrien gewirkt und ca. 61 als Bischof gestorben sei, denn nur ersteres wird daselbst erwähnt und erst 2, 26 (27) wird die Nachfolge des Anianus im 8. J. des Nero ohne Angabe des Todes genannt. Im Uebrigen bin ich mit der Charakterisirung des 2. Evangeliums einverstanden, obwohl ich trotz der strengen Einheit die Benützung des Matthäusevangeliums annehme. Doch gibt der Verf. dies nachher (S. 394) wenigstens für die Anordnung zu. Die Abfassung des Lucasevangeliums wird zwar häufig in die Zeit vor 64 verlegt, aber m. E. mit Unrecht. Lucas hat das Marcusevangelium benützt. Dem kann man nicht mit der Unterschiebung von Marcusaufzeichnungen (S. 390) ausweichen. Wird die Irenäusstelle

für die Zeitbestimmung der beiden ersten Evangelien benützt, so muß sie auch für das dritte gelten. In Betreff des Johannesevangeliums muß ich auch gestehen, daß die gewöhnliche Annahme der Ergänzung der Synoptiker mir immer problematischer wird, die Voraussetzung derselben ist freilich selbstverständlich. Andererseits möchte ich aber auch den dogmatischen Zweck, „die Messianität der historischen Person Jesu durch eine geschichtliche Darstellung aus der reichen Fülle seines Lebens zu erweisen" (S. 396), nicht so eng fassen.

Für die Eintheilung der paulinischen Briefe ist die historisch bezeugte zweite Gefangenschaft, welche der Verf. wiederholt gut vertheidigt (S. 386. 388. 411. 541), entscheidend. Die Gefangenschaftsbriefe verlegt er mit Recht schon wegen des Philipperbriefes nach Rom, die Pastoralbriefe in die Zeit nach der ersten Gefangenschaft. Bei den Korintherbriefen negirt der Verf. nicht nur den von vielen neueren Exegeten vorausgesetzten verloren gegangenen Brief zwischen unserem 1. und 2., sondern auch den unserem ersten vorangehenden, indem er 1 Kor. 5, 9 aus dem Briefstil erklärt. Der Römerbrief hat den Zweck, die Reise nach Spanien vorzubereiten. Der Hebräerbrief ist von Apollos geschrieben und nach Jerusalem adressirt. Der erste Petrusbrief ist wirklich in Babylon verfaßt worden. Jakobus, der Verfasser des katholischen Briefes, ist ein wirklicher Bruder des Herrn und nicht identisch mit dem Jakobus Alphäi. Der Brief ist erst vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden. Die Apokalypse fällt in die letzte Regierungszeit des Domitian.

Der Abschnitt über die Uebersetzungen ist etwas kurz ausgefallen. Die Vulgata wurde aber von dem Concil

zu Trient nicht im Gegensatze zu den Protestanten „als der allein giltige, in allen Untersuchungen, Disputationen, Predigten zu gebrauchende Text" hingestellt, sondern für die editio authentica erklärt, ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Dadurch wird dem Grungtext nicht derogirt, sondern nur die Vulgata als authentisches Aequivalent bezeichnet. Die deutsche Uebersetzung Luthers wird gewiß mit Recht hoch gewerthet, doch ist es unrichtig, daß sämmtliche vorangehenden deutschen Uebersetzungen „nach der Vulgata, unbehülflich, fehlerhaft, nicht volksthümlich sind". Die Anordnung und der Umfang der Vulgata sind allerdings beibehalten und im Wesentlichen auch der im kirchlichen Gebrauch befindliche Text zu Grunde gelegt, aber der Grundtext wurde doch zu Rathe gezogen. Wenn man z. B. den Codex Teplensis, welcher wahrscheinlich den ältesten Drucken zu Grunde liegt, mit der Uebersetzung Luthers vergleicht, so findet man, daß manche deutsche Ausdrücke, welche von den Exegeten als Eigenthum Luthers aufgeführt werden, auf ältere Rechnung zu setzen sind.

Die Literaturangaben sind fleißig gemacht, zeigen aber begreiflicherweise manche Lücken und Ungenauigkeiten. So fehlt zum Hebräerbrief Zill, zu den Petrusbriefen Hundhausen, zum Leben Jesu J. Grimm. Kuhn's Leben Jesu ist mit Adalb. Kuhn eingeführt, Sepp's 2. A. hat die Jahrzahl 1859, Keim's hat 4 Bände u. A. Auch in der Chronologie des Lebens Jesu wäre S. 483 größere Genauigkeit zu wünschen, aber bei dem umfangreichen Stoff sind solche Dinge unvermeidlich. Im Ganzen wird sich gewiß das Buch als kundigen Führer erweisen.

Schanz.

Verzeichniß der seit Juli 1882 bei der Redaktion eingelaufenen und noch nicht besprochenen Bücher.

Zart, G. Leitfaden für den Religionsunterricht in den oberen Klassen höherer Schulen. Jena, H. Dabis 1882.

Bardenhewer, O. Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute 2c. Freiburg, Herder 1882.

Hettinger, Fr. Die Wissenschaft betet. Predigt. Freiburg, Herder 1882.

Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freiburg, Herder 1882.

Vascotti, Clari, Institutiones historiae ecclesiasticae. Edit. IV. emendata et aucta a M. Hiptmair. Tom. I. II. Vindob. Mayer et Comp. 1881.

Klasen, Fr. Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg, Herder 1882.

Bruder, Pet. St. Rupertusbüchlein. Dülmen, Baumann 1882.

Bibliothek der Kirchenväter. 371—382 Heftchen. Kempten, Kösel.

Droste, Fr. Die Fürsorge der Kirche für den Unterhalt der Geistlichen. Paderborn, Schöningh 1882.

Winers chaldäische Grammatik für Bibel und Targumim. 3. Aufl. vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von Dr. Bernhard Fischer. Leipzig, Barth 1882.

Breviarii Romani editio nova Tornacensis 1882 collata Vaticanae Urbano Papa VIII evulgatae 1632. Tornaci Nerviorum, Desclée, Lefebre et Soc. 1882.

Schmidt, Karl, Jus primae noctis. Eine geschichtliche Untersuchung, Freiburg, Herder 1881.

Secchi, P. Angelo, Die Größe der Schöpfung. Zwei Vorträge. Aus dem Italienischen von C. Güttler. Leipzig, Bidder 1882.

Alzog, Joh. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 10. Aufl. neubearbeitet von Fr. X. Kraus. 2 BB. Mainz, Kupferberg 1882.

Kinter, P. Maurus, Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden. III. Jahrg. H. II—IV. IV. Jahrg. H. I Würzburg, Wörl 1882—1883.

Günther, Ant. Anti-Savarese. Herausgegeben mit einem Anhang von Peter Knoodt. Wien, Braumüller 1883.

Sepp, Bernh. Tagebuch der unglücklichen Schottenkönigin Maria Stuart während ihres Aufenthalts zu Glasgow vom 23.—27. Jan. 1567. München, Lindauer 1882.

Steichele, A. v. Das Bisthum Augsburg, historisch u. statistisch. 31. H. Augsburg, Schmid 1882.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum etc. vol. VIII. Salviani opp. ed. Pauly. Vindob. Gerold 1883.

Grisar, Hartm. Galileistudien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urtheile der römischen Congregationen im Galileiproceß. Regensburg, Pustet 1882.

Isenkrahe, C. Th. Realismus oder Idealismus? Eine erkenntnißtheoretische Studie zur Begründung des Letzteren. Leipzig, Fleischer, 1883.

Stecher, Christ. S. J. Deutsche Dichtung für die christliche Familie und Schule. 23—25 H. Der Erlöser oder neue Evangelienharmonie, umgedichtet von Christ. Stecher. Graz, Styria 1882.

Lipsius, Rich. Adalb. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte I. Braunschweig. A. Schwetsche und Sohn 1883.

Atzberger, L. Die Unsündlichkeit Christi, historisch-dogmatisch dargestellt. München, Stahl 1883.

Katholische Religionslehre für die studierende Jugend an den Gymnasien und anderen höheren Unterrichtsanstalten, mit Zugrundlegung des Stadlbaur'schen Lehrbuchs bearbeitet. 3. Aufl. München, im kgl. Zentral-Schulbücherverlag 1883.

Schultze, Victor, Der theologische Ertrag der Katakombenforschung. Zur Orientirung und zur Abwehr. Leipzig, Jul. Drescher 1882.

Braig, Carl, Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Princip des Subjektivismus. Freiburg, Herder 1882.

Brüll, Andreas, Der Hirt des Hermas, nach Ursprung und Inhalt untersucht. Freiburg, Herder 1882.

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum des Schweizerischen Studentenvereins. Red. von B. Fleischlin u. Jean Dévaud. XXVII. Bd. I—IV H. Luzern, Schill.

Schriften Notgers und seiner Schule. Herausgegeben von Paul Piper I. B. 1. Lief. Einleitung. Bontius. Mit 2 Holzschnitten. Freiburg und Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1882.

Die katholischen Missionen. Illustrirte Monatschrift. Freib. Herder 1883 1. H.

Jungmann, Bernh. Dissertationes selectae in histor. ecclesiast. tom. III. 1883 Ratisb. Pustet.

Zeitschrift für Kirchenrecht, herausgegeben von Dove und Friedberg. XVIII Bd. 1—2 H. Freiburg u. Tübingen. Mohr (Paul Siebeck) 1883.

Lederer, Steph. Die Katechismusfrage der kath. Kirche und ihre einfachste Lösung. Herausgegeben von Karl Lederer. Fehrbach 1882.

Pirminiusbote. Kath. Volkskalender für 1883. Verlag von Karl Lederer. Fehrbach.

Schneider, Ceslaus, Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntniß Gottes, nach der Lehre des h. Thomas v. Aquin. Regensburg, Manz 1883.

Weber, J. Die kanonischen Ehehindernisse nach dem geltenden gemeinen Kirchenrechte. Für den Kuratklerus in Deutschland, Österreich und der Schweiz praktisch dargestellt. 3. Aufl. Freiburg, Herder 1883.

Decreta authentica sacrae congregationis indulgentiis sacrisque reliquiis propositae ab. a. 1668 ad a. 1882 edita. Ratisbonae, Pustet 1883.

Zapletal, Jos. Die Bekämpfung und Duldung des Protestantismus im oberen Ennsthale. Graz, Styria 1883.

Annalen des Werkes vom hl. Paulus. Apostolat der Presse. 8. Jahrg. 1. H. Freiburg i. d. Schweiz. 1883.

Krementz, Ph. Die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte des Evangeliums nach Johannes. Eine Skizze der königlichen Herrschaft Jesu Christi. Freiburg, Herder 1883.

Maaßen, Friedr. Über die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christenthum. Wien 1882.

Stecher, Christ. S. J. Deutsche Dichtung rc. 26—28 H. Kaiser Octavianus. Von Ludw. Tink. Graz, Styria 1882.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundsechzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1883.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Schriftstellerthum und literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit.

Von Prof. Dr. Linsenmann.

Schlußartikel.

IV. Rechte und Pflichten der literarischen Kritik.

Vielleicht scheint es, daß wir nach den vorangehenden Erörterungen eine Genugthuung an die Schriftsteller schuldig wären, von denen wir Ausweis über ihren Beruf verlangt. Die Billigkeit wenigstens könnte es fordern, daß wir nun auch für die Ehre und die Rechte der Auktoren eintreten gegenüber von zwei feindlichen und unberechenbaren Gewalten, dem Publicum nemlich und den Recensenten. Die edelsten Geister der Nation setzen ihr bestes Wissen und Können daran, um ihrer Mitwelt Schätze darzubieten, und sie sehen sich

einem Publicum gegenüber, das wohl für Stich und Hieb und jede leise Verletzung der Volksmajestät empfindlich, aber für das Edle und Gute so wenig empfänglich, ja in Sachen des ästhetischen Urtheils so gar unzuständig ist; einem Publicum, welches wie ein Tyrann sich seiner Macht bewußt ist, keinen Widerspruch erträgt, geschmeichelt sein will, und, was man ihm bietet, als schuldigen Tribut ansieht, wofür es keinen Dank gibt. Wenn das Publicum nur wenigstens dem Auktor ebenbürtig wäre! Aber es ist ja urtheilsunfähig, steht tief unter ihm, ist ein schwer beweglicher Koloß, dessen Basis und Schwergewicht der Pöbel ausmacht; es hat keine Grundsätze, keinen Geschmack, sondern nur Launen; es erhebt und preist das Mittelmäßige und Gemeine, und verschmäht das Edle und Große, und ruhet nicht, bis es auch die hochstrebenden Geister verdorben und erniedrigt hat, daß sie ihre Sachen schlechter machen, als sie könnten. Lope de Vega äußerte sich einmal über seine fehlerhaften Komödien: „Ich weiß und bekenne, daß meine Stücke Fehler wider die Regeln haben; aber ich mache sie dessenungeachtet so, weil man jetzt gute Werke auszischt und schlechte erhebt.“

Und in diesem Publicum besteht nun noch eine eigene Zunft, welche es darauf ablegt, dem Schriftsteller das Leben schwer zu machen, das sind die Recensenten, von denen man noch milde redet, wenn man sie nur mit jenen Gästen vergleicht, welche wohlleben an der Tafel des freigebigen Gastfreundes und, wenn sie gesättigt sind, mit Tadel und Spott lohnen. Welcher Schriftsteller hätte sich nicht über die Recensenten zu beklagen! Sollte man nicht eher die Auktoren in Schutz

nehmen, anstatt gar den Recensenten einen Platz über jenen anzuweisen? Sollen wir diejenigen, welche im Bewußtsein ihres Könnens und ihrer Pflicht zur Feder greifen, an die Launen des Publicums und seiner Wortführer, der Recensenten, ausliefern?

Aber die Auktoren können es ja kaum erwarten, bis sie Recensenten finden, sie bewerben sich um die Gunst derselben; sie zürnen, wenn sie sich nicht zeigen wollen. Und leicht wird den letzteren ihr Geschäft auch nicht gemacht! Das ist kein Amt, das man blos aus müssiger Laune treibt; hart geschmiedet wie ein Ambos muß der sein, der am gewerbsmäßigen Recensiren Freude hat; er muß gefeit sein und eine Drachenhaut haben, um alle die Pfeile oder Stöße unbefriedigter Auktoren und ihrer Parteigänger auszuhalten.

Das Verhältniß zwischen Schriftstellern und ihren Kritikern bietet manche belehrenden Einblicke in das verborgene Seelenleben dar. Warum begegnet man mehr jüngeren als älteren Recensenten? Warum sind die älteren im allgemeinen schonender und milder, die jüngeren genauer und strenger? Dieß erklärt sich daraus, daß es immer noch günstiger ist, Auktor, als Recensent zu sein; der Auktor findet schließlich immer noch einen wohlwollenden und billigenden Recensenten; ein strenger Kritiker aber erhält den Auktor selbst, alle dessen Freunde, und im ganzen auch das große Publicum zu Feinden. Denn diejenigen, welche die öffentliche Meinung machen, wollen keine vollendeten Werke und sind leicht mit Waaren zufrieden gestellt, welche ein gründlicher und fachmännisch gebildeter Beurtheiler nicht billigen kann; die große Menge erblickt Vorzüge, wo das geübte Auge des Kenners

durch Mängel verletzt wird. Die Menge läßt sich imponiren von der Masse des Dargebotenen und schätzt mehr die Quantität als die Qualität; das Publicum ist im allgemeinen von gröberer Constitution und erträgt vieles, wogegen ein empfindliches kritisches Gewissen reagirt. Dieß trifft besonders zu, wo das ästhetische Empfinden in Frage kommt; die große Menge wird von Geschmacksurtheilen beherrscht, die dem feiner gebildeten Sinne Zwang anthun. Wie wenig wird doch auf unserem heutigen literarischen Markte die eigentliche Schönheit der Rede, der Geschmack der Darstellung, die Feinheit der Gestaltung, die Vornehmheit der Form geschätzt und gewürdigt! Der Kritiker, welcher in dieser Beziehung Ansprüche macht, verfällt dem Scherbengericht, weil man bei der allgemeinen Verwilderung des Styls seine Forderungen nicht mehr versteht.

Im Zweifelfalle ist die Stimmung zu Ungunsten des Recensenten, weil man es ihm übel nimmt, wenn er etwas besser wissen will, und weil, wie man zu sagen pflegt, das Tadeln immer leicht ist. Der Mahner und Tadler, der Anderen Fehler nachrechnet, wird geflohen wie das böse Gewissen, und steht doch immer drohend im Hintergrunde.

Wenn dann etwa dem Recensenten selbst ein Irrthum begegnet, er ein Wort zu viel sagt oder zu wenig, sein Auge ihn getäuscht oder eine literarische Notiz ihn irre geführt hat, so fallen die Schläge, Reclamationen, Antikritiken, Streitschriften so wuchtig gegen ihn herein, daß die Stellung dessen, der von Berufswegen Kritiker ist, von Keinem beneidet zu werden braucht. Wer in diesem Felde schon gedient und seine Erfahrungen gesammelt

und seinen Lohn von den Auktoren eingeerntet hat, der sehnt sich früher, als es sonst im Berufsleben zu geschehen pflegt, nach dem Ruhestand, legt den Rothstift nieder, und überläßt die Aufgabe jüngeren und muthigeren Kräften; oder wenn er noch zuweilen eine Klinge schlagen möchte, so gibt es flache Hiebe. Die Biene hat den Stachel eingebüßt und ist zahm geworden.

Aus dem Gesagten erklären sich mancherlei Klagen über das Recensionswesen, die an sich nicht ganz unberechtigt sind. Es ist auf den ersten Blick ein Mißverhältniß, wenn, wie es oft genug der Fall ist, der Schüler über den Meister, der Anfänger über den gereiften Mann zu Gericht sitzt, und wenn Dilettanten oder literarische Streber den Männern von Fach und Beruf vorschreiben, was sie hätten leisten sollen; es scheint dann wirklich so, als ob die jugendlichsten, unreifsten und unerfahrensten Kritiker die anspruchvollsten und unbescheidensten Tadler wären; und von da aus fällt Unehre auf den Stand der Kritiker überhaupt.

So wenig wir nun solchen Klagen jede Berechtigung absprechen und jeden Fehlgriff im Recensentenwesen — in eigener oder fremder Sache — leugnen oder beschönigen möchten, so wenig können wir uns doch einseitig nur auf den Standpunkt der Auktoren stellen und über die ganze Angelegenheit nur mit dem gewöhnlichen die Recensenten verurtheilenden Achselzucken hinweggehen.

Vielmehr behaupten wir auf das entschiedenste, daß, so wie unsere schriftstellerischen Verhältnisse beschaffen sind, die Kritiker den Auktoren gegenüber im Nachtheile stehen und um ihr Recht und ihren hohen Beruf streiten, und darum gilt unsere fernere Untersuchung in erster

Linie dem Rechte, und erst hernach den Pflichten der literarischen Kritik.

1.

Es endet selten ein Prozeß, in welchem beide Parteien mit dem Spruche des Richters zufrieden sind; der Verlierende will nicht Unrecht haben, eher Unrecht leiden. So glaubt jeder Schriftsteller, auch wo er weiß, daß er Viele gegen sich hat, im Rechte zu sein, meist ohne zu beachten, daß er, gerade indem er seine Gedanken und Studien publici juris gemacht, nun eben auch der Lesewelt ein Recht eingeräumt hat, die ihr dargebotene Frucht zu versuchen und schmackhaft oder unschmackhaft zu finden. Und das Sprachorgan der Lesewelt, das sind doch die Kritiker, ob sie nun höher stehen mögen als die große Menge oder nicht.

Ohne Kritik verfehlt die schriftstellerische Arbeit ihres ersten Zieles, der Oeffentlichkeit. Was dem Maler die Kunstausstellung, das ist dem Schriftsteller das kritische Journal. Den Dienst, den einem Auktor der Recensent leistet, kann ihm in gleicher Weise oder mit gleicher Wirkung keine andere Art der Publicität, nicht die Insertion und nicht die buchhändlerische Reclame, leisten. Durch den Recensenten erst kommt der Name des Schriftstellers zur Geltung; dieß wissen die letzteren wohl, und räumen damit selbst, stillschweigend, widerwillig, mit klopfendem Herzen, dem Kritiker sein Recht ein.

Sodann ist ja der Verfasser eines Schriftwerkes in seiner Art selbst auch Kritiker; er weiß Besseres als die Anderen, als die Früheren, er setzt sich mit ihnen

auseinander, stellt Meinung gegen Meinung, Gründe gegen Gründe, man muß dazu die Erlaubniß gegenseitig erbitten und gewähren. Er fordert selbst auf, daß die Schiedsrichter sich melden, um zu scheiden zwischen ihm und den Anderen. So erhält die Kritik ihr objektives Recht.

Endlich ist nun einmal nicht zu bestreiten, daß die in einem Werke niedergelegten Ideen, Anregungen oder Andeutungen ihre rechte Wirkung erst erhalten durch die Discussion oder literarische Erörterung, wodurch erst eine allseitige Betrachtung eingeleitet, der dunkle Ausdruck richtig gestellt, die Gefahr der Täuschung und des Mißverständnisses zerstreut und aus dem Wirrsal der Worte der rechte Kern erhoben und herausgeschält wird. Die Kritik muß manchem neuen Gedanken erst auf die Beine helfen und dem Auktor zu weiterer Explication Anlaß und Gelegenheit geben; hat sich einmal eine Stimme laut vernehmen lassen, so werden alsbald wie beim Erwachen des Morgens im Walde weitere Stimmen wach; ein Ruf weckt den andern und gibt ihm Antwort, so entsteht Schall auf Schall durch die Welt hin, in welcher der Auktor vernommen werden will; wahrlich dieser verdankt oft einem Recensenten mehr als er weiß und mehr als er verdient!

Es gibt freilich überall Schriftsteller, die es am liebsten mit Jean Paul hielten, der einmal den Vorschlag machte, es sollte „eine Compagnie wackerer Autoren von einerlei Grundsätzen und Lorbeerkränzen zusammentreten und so viel aufbringen, daß sie sich ihren eigenen Recensenten hielten, ihn studiren ließen und salarirten," natürlich unter der Bedingung, daß derselbe nun alle

seine Brodherren „streng aber unparteiisch“ beurtheilte. In der That bestehen solche Gelüste da und dort, und man könnte von Leibrecensenten wie von Leibschneidern und von Leibhusaren reden. Doch wollen wir hier nicht auf die weniger ehrenvollen Seiten unserer modernen Presse eingehen, sondern trotz allem und allem das Bessere glauben und der Kritik ihr Recht wahren; wir halten immer noch dafür, daß die Zahl derer, die es ehrlich meinen, größer sei als derer, die in gröberer oder feinerer Weise ihre Federn den Auktoren oder Verlegern käuflich machen.

Daß es Kritiker gibt, dieß hält, wie die Erfahrung lehrt, die Schriftsteller nicht ab, zu arbeiten und zu schreiben; aber die Rücksicht auf die Kritiker, oder, was dasselbe ist, wenn man es schon anders nennt, die Scheu vor der Oeffentlichkeit nöthigt ihnen Behutsamkeit, Gründlichkeit und wenigstens leidlich gute Form auf, schärft das Gewissen und läutert den Geschmack; oder wo von beidem keines zutrifft, da waltet die Kritik ihres hohen Amtes, wenn sie den Schriftsteller moralisch mundtodt macht und seinen Werken ein Grab gräbt. Den Kritikern thut solches zuerst wehe, und erst hernach den Auktoren. Es ist keine Lust, Bücher zu lesen, die nicht gut sind, und noch weniger verwerfende Urtheile zu sprechen, welche ihre Spitze ebenso rückwärts auf den Richter als vorwärts gegen den Gerichteten kehren; „wer auf Geister schießt, trifft sich“; man sollte darum die Männer ehren, welche den moralischen Muth haben, der Wahrheit auch in dieser Form öffentliches Zeugniß zu geben und dafür einzustehen. Wenn man aber einmal die Einrichtung als solche will, so darf man sie nicht

wieder verwerfen um solcher Mängel willen, welche von menschlichen Einrichtungen nun einmal nicht ganz zu trennen sind.

Wie nun aber, wenn man sich wohl das Gericht, aber nicht den Richter gefallen läßt? Wenn der Schriftsteller wohl das Recht der Kritik im Grundsatze anerkennt, aber gerade diesen oder jenen unter seinen Richtern ablehnt? Muß nicht der einzelne Kritiker vor allem sein Recht documentiren, damit man sich seinem Urtheil unterwerfe?

Die Antwort, welche auf solche Fragen am nächsten zu liegen scheint, erweist sich in Wirklichkeit selten als ganz zutreffend und entscheidend. Man möchte nemlich voraussetzen, daß Keiner ein Richter in einer Sache sein könne, in welcher er sich nicht eine sichere Ueberlegenheit über den gegnerischen Theil zuschreiben dürfe; denn nur wer die Sache wirklich besser weiß, soll corrigiren. Es ist ja ganz natürlich, daß der Verfasser eines Buches verletzt wird durch eine Kritik, wo er sich sagen darf, daß gerade er und kein Anderer jene Forschungen und Detailarbeiten aufgewendet, welche über einen Gegenstand neues Licht verbreiten können. Hatte er vielleicht manches Jahr seines Lebens daran gesetzt, um neue Quellen anzubohren, das verworrene Material zu sichten und das Ganze zu einem Kunstwerke zu gestalten, so ist es ihm schwer, sich unter einen Recensenten zu stellen, der vielleicht erst durch das eben gelesene Buch von dem Gegenstand der Abhandlung Kunde empfangen hat. Das Werk von Jahren und Jahrzehnten soll derjenige zerschlagen dürfen, der kaum in den Anfängen steht und noch die Schalen des Eies an sich trägt, aus welchem

ihn die künstliche Wärme der Schulstube ausgebrütet! Es ist ja gewiß wahr, daß der Verfasser selbst und vielleicht allein die beste Erklärung seiner Leistung geben kann, und daß er es mit Vorbedacht und aus guten Gründen wird gethan oder unterlassen haben, wo der Recensent etwas zu viel oder zu wenig findet. Unter zwanzig Einwürfen, sagt Lessing, wird der Auktor sich von neunzehn erinnern, sie während der Arbeit sich selbst gemacht zu haben. Er selbst hat mit schärferem Auge geschaut, als jeder dem Gegenstand ferner Stehende. Also nur wer wirklich etwas Besseres zu sagen weiß, wer ein wirklicher Kenner ist und Auktorität hat, sollte richten dürfen!

Die Forderung hat gewiß ihre Berechtigung, daß sich ein Kritiker über seine Zuständigkeit, in einer Frage mitzusprechen, ausweise, und darum ersetzen meist jüngere Recensenten durch ausführlichere Nachweisungen, was die älteren an wissenschaftlicher Auktorität und an Gewicht ihres bloßen Namens voraus haben. Aber jene Forderung darf nicht zu weit gehen, wenn nicht das ganze literarische Wesen in Stillstand kommen soll; das Höchste läßt sich nun einmal, so wie die Dinge zwischen Auktor und Publicum beschaffen sind, nicht erreichen; und es ist auch nicht nothwendig. Der Schriftsteller selbst setzt ja gerade durch seine Arbeit den Censor in den Stand, sich ein Urtheil zu bilden; er bietet ihm Nahrung, damit er davon koste, er führt ihn selbst zu den Quellen und in die Werkstätte des Forschens und Prüfens, und setzt ihn in den Stand, seinen Wegen nachzugehen, zwar geführt vom Auktor, aber nicht nothwendig geblendet von dem neuen Glanze, in welchem

dem Verfasser selbst seine Entdeckungen strahlen; und endlich drückt der Schriftsteller auf den von ihm beherrschten Stoff den Stempel seines Styles, und es muß erlaubt sein, denselben zu prüfen. Um eine Münze zu prüfen auf Echtheit oder künstlerischen Werth, braucht man nicht selbst Goldschmelzer oder Alchymist zu sein; der Verfertiger hat die Arbeit vorgethan, die Anlegung des lapis lydius ist von der Technik des Münzmeisters unabhängig.

Zum Glück hat sich die Kritik noch nie dadurch abschrecken lassen, daß die Schriftsteller mit vornehmem Selbstgefühl die Competenz der Kritiker anfechten. In Wirklichkeit kann sich die Kritik nach zwei Richtungen hin geltend machen. Im einen Falle weiß sie eigentliche Fehler aufzuweisen, wie irrthümliche Angaben, Lücken im Beweismaterial, mangelnde Bündigkeit im Schlusse vom Großen auf das Kleine oder vom Kleinen auf das Große oder vom Allgemeinen auf das Besondere und umgekehrt. In dieser Hinsicht schützt den vornehmsten Verfasser eines Werkes weder Fleiß noch Scharfsinn noch die Zuversicht in seine Geschicklichkeit vor thatsächlichen Irrthümern, und es hat schon manchmal ein ganz gewöhnlicher Bachkiesel wie jener aus der Schleuder des Hirtenknaben David einen stolzbewehrten und gepanzerten Riesen niedergestreckt. Die Detailarbeit und die fortgesetzte ausschließliche Beschäftigung mit einem Gegenstande schützt nicht immer gegen Einseitigkeit und Voreingenommenheit, und Mancher schon hat bei dem Streben nach allen Höhen und Tiefen das Nächstliegende nicht gesehen; einem sonderbaren, vielleicht geistreichen Einfalle zu lieb werden Quellen mißhandelt, Thatsachen

verzerrt; die Lust am Widerspruche gegen die Leistungen der Vorgänger verleitet oft zu einem gewagten Spiele, und indem der Verfasser eines Buches mit Fingern darauf hindeutet, wo er glaubt, Neues oder Großes geleistet zu haben, macht er es dem Recensenten vielleicht mehr als bequem, die verwundbare Seite zu entdecken und die Sonde anzulegen.

In einem anderen Falle aber handelt es sich beiderseitig um subjektive Urtheile, Meinungen und Ansichten, Fragen des Geschmacks oder der persönlichen Neigung und Stimmung; in solchem Falle will das Urtheil keine Verurtheilung sein, es werden Meinungen gegen Meinungen gestellt und Gründe gegen Gründe oder Empfindungen gegen Empfindungen; mehr will der Kritiker nicht, als die Discussion in Fluß bringen und das Endurtheil Anderen, einem weiteren Freundes- oder Leserkreis anheimstellen.

Damit kommen wir auf einen anderen Punkt, der über die Rechte beider Parteien gleichmäßiges Licht zu verbreiten uns geeignet dünkt.

Das Urtheil über eine Schrift, so wie dasselbe sich in der Oeffentlichkeit endgiltig festsetzt, hängt nie von einem Manne allein ab. Wir meinen dieß nicht blos in dem Sinne, daß es der Kritiker, berufener oder unberufener, viele sind, so daß in manchem einzelnen Falle Einseitigkeiten sich ausgleichen und die Urtheile sich ergänzen; auf einen bitteren Kelch, den der Eine dem Verfasser zu kosten gibt, folgt auch wieder eine süße Gabe, auf den Aerger ein Trost; eine Erscheinung, die darum nichts an ihrer Bedeutung verliert, daß sie dem Recensententhum nicht

immer zur Ehre gereicht. Was wichtiger ist, das liegt darin, daß regelmäßig der Recensent selbst nicht blos seine einzelne Person und sein subjektives Dafürhalten einzusetzen hat, sondern daß er eine Deckung hat, indem er wohl momentan aus der Reihe eines größeren Ganzen hervortritt und für dasselbe das Wort führt, die Verantwortung aber mit demselben theilt. Ist es ja doch ein altes Herkommen, daß sich der Einzelne unter den Schutz der Anonymität stellt, nicht wie wenn er aus einem Hinterhalte treffen wollte, sondern weil er nicht mit dem Anspruch auf persönliches Ansehen auftreten mag.

Man kann gegen den Brauch, schriftstellerische Arbeiten und besonders kritische Referate mit Verschweigung des eigenen Namens zu veröffentlichen, mancherlei gewichtige Bedenken erheben, und im allgemeinen geht der Zug der Zeit in Sachen des schriftstellerischen Verkehres und Rechtes dahin, daß man nicht mit geschlossenem Visir gegen einander trete, sondern den Muth des persönlichen Wagnisses habe. Es läßt sich namentlich nicht bestreiten, daß es etwas Unangemessenes und Unbilliges hat, wenn auf der einen Seite die Person des Schriftstellers dargegeben wird, während die Person des Gegners sich dem Angriff entzieht und sich hinter einen Allgemeinbegriff ohne verwundbare Körperlichkeit zurückzieht; es ist ein ungleicher Kampf; uns scheint die größere Ehrenhaftigkeit auf Seiten derer gefunden zu werden, deren Devise lautet: Hostibus haud tergo, sed forti pectore notus. Die Träger der Bildung sollten nicht hinter den Tartaren zurückstehen, von denen man erzählt, daß sie auf ihre Pfeile ihren Namen schreiben,

damit man wisse, von wem sie abgesendet seien. An sich aber hat der Gedanke noch immer eine gewisse Berechtigung, daß für die Bedeutung einer Publication und namentlich einer kritischen Arbeit nichts an dem Namen des Einzelnen, alles vielmehr an dem Ansehen derjenigen gelegen sei, welche dem Einzelnen zum Ausdrucke verhelfen, ihm die Spalten eines publicistischen Organes öffnen und damit die Verantwortlichkeit für seine Arbeit übernehmen. In solchem Falle erhält der Namenlose Ansehen von der Körperschaft, deren Stimme er zu führen ermächtigt wird. Der Kritiker ist also nicht Einer allein.

Eine andere Gepflogenheit, die in ähnlicher Weise wie die Anonymität Manchen aus der Lesewelt schon Aergerniß bereitet hat, liegt in dem schriftstellerischen „Wir“, welches sich so großmächtig aufpflanzt, wo doch nur Einer sich ausspricht. Ein Majestätsplural wird das doch nicht sein wollen, denn zu solchem Stolze berechtigt uns wahrlich nichts; was wir leisten, ist doch wohl immer noch weniger als was wir sind, und um das auszudrücken, was wir sind oder uns zu sein dünken, bedarf es keiner Mehrzahl. Andere nennen den Gebrauch des „Wir“ Bescheidenheit und ziehen es dem anspruchsvollen und kurz angebundenen „Ich“ im Munde des Schriftstellers vor. Die Wahrheit ist, daß selten ein Schriftsteller ganz allein stehen und nur seine subjektive Eigenart und Ueberzeugung aussprechen will; alle anderen fühlen sich als Glieder eines Ganzen, als Mandatare einer Partei oder einer Richtung. Es ist Bescheidenheit und ein Gefühl der Sicherheit zugleich in dem „Wir“ enthalten, vorausgesetzt, daß man wirklich

ein Recht habe, im Sinne oder im Namen von Mehreren oder Vielen zu sprechen. Der Plural, oder die Deckung des Einzelnen durch eine Mehrheit, kann eine reale oder eine nur ideelle Größe sein. Im ersteren Falle lehnt man sich an eine Körperschaft, ein mit gewissem Ansehen ausgestattetes Organ, eine Zeitung oder Zeitschrift, an eine gelehrte Societät an, im andern Falle fühlt man sich als Vertreter eines Standes und seiner Ehren und Interessen, und schöpft von da aus ein Urtheil, welches ins Gewicht fällt, weil es einen festen Standpunkt voraussetzt. Viele Dinge lassen eine ganz verschiedene Betrachtung zu je nach dem Standpunkte, von dem aus sie in das Auge gefaßt, oder je nach den Zwecken, denen sie dienstbar gemacht werden sollen; es stehen sich gegenüber die Betrachtungsweise des Philosophen und die des Theologen, des Moralisten und des Juristen, des Theoretikers und des Praktikers, des Idealisten und des in Amt und Brod stehenden oder darum ringenden Realisten. In dieser Divergenz der Standpunkte liegt nicht etwa ein Ausschließungsrecht, sondern vielmehr gerade ein Recht, auch vom entgegengesetzten Posten aus ein Wort mitzureden; der Realist soll dem Idealisten, der praktische Schulmann dem Stubengelehrten, der Geschichtsforscher dem Staatsmanne von seinen Ansichten und Ansprüchen reden dürfen; und daraus folgt, daß es nicht immer nur der ebenbürtige Fachgenosse sein muß, der befähigt ist, zu recensiren und kritische Winke zu ertheilen; das „Wir" fällt in das Gewicht.

Im ganzen aber gestehen wir es zu, es solle Keiner sich über den Andern zum Censor

aufwerfen, der sich nicht darüber ausweisen kann, daß er auch selbst etwas zu leisten vermag, was sich der öffentlichen Beurtheilung preisgibt; die hierin liegende Gegenseitigkeit entspricht der Gerechtigkeit, der humanen Sitte und Mäßigung in den Ansprüchen; man lernt den Gegner besser achten und Fehler leichter verstehen und entschuldigen, wenn man die schriftstellerische Arbeit mit all ihren Passionen und Aufregungen, ihren Tücken und Illusionen aus eigener Erfahrung kennen lernt.

Doch begegnet uns hier eine Klippe, auf welche aufmerksam gemacht werden muß, weil sich aus ihr Uebelstände im schriftstellerischen Gedankenaustausche ergeben, welche sich ganz schreiend bemerklich machen, zu deren Beseitigung aber Alle sich scheuen Hand anzulegen. Die Gegenseitigkeit, von der wir oben sprachen, erzeugt eine Art von Collegialität, aus welcher Sympathie oder Antipathie, freundschaftliche oder feindselige Nebenbuhlerschaft entsteht, so daß das Urtheil entweder durch Liebe oder durch Haß bestochen und gefälscht wird. Für das schreiendste Unwesen auf diesem Gebiete kann man sich die Augen nicht mehr verschließen; es gibt Bündnisse zu Schutz und Trutz, Lobassecuranzen, und andererseits kritische Hinrichtungsstätten. Aber auch im kleineren Maßstabe begegnen uns manche sittlich bedenkliche Erscheinungen. Da haben wir einen Schriftsteller, der es nothwendig hat gelobt zu werden, und darum muß es einen anderen geben, welcher ihn lobt, denn man muß leben und leben lassen. Angehörige einer Corporation oder Congregation, Mitarbeiter an einer Zeitschrift recensiren, d. h. sie loben sich gegen-

seitig und erzwingen somit als eine geschlossene Macht, von welcher man Widervergeltung zu fürchten hat, auch von Anderen und ferner Stehenden Anerkennung oder wenigstens Stillschweigen; sie erzeugen künstlich, was man öffentliche Meinung und schriftstellerische Reputation nennt, und zwingen am Ende auch die Widerstrebenden in ihren Bann, weil es immer nur Wenige gibt, die dem Baal das Kniee nicht beugen und welche sich nicht durch die jeweilig gebietende Macht imponiren lassen.

Aber nicht blos durch Liebe, sondern auch durch Haß wird das Urtheil bestochen. Die Gelehrten verzeihen einander ihre Fehler am allerwenigsten, und wenn das Auge durch Haß und verletzte Eitelkeit geschärft nach Fehlern späht, da taucht sich die Feder in Galle und die Rede wird bitter. Die Waffe des verletzten Gelehrten ist eben der Rothstift und die Feder; und auch im Hasse macht sich die Macht der Partei geltend, die sich ein Schriftsteller zur Feindin gemacht hat.

Aber alle diese Mißstände, die im einzelnen zu schildern nicht unsere Absicht sein kann und bezüglich derer wir nur sagen können, daß innerhalb und außerhalb der Mauern Jlions gesündigt wird, können dem grundsätzlichen Rechte keinen Eintrag thun. Das Recht der Gegenwehr steht schließlich auch dem ungerecht Gekränkten zu. Daraus daß die Kritik nicht unfehlbar und nicht immer unparteisch ist, folgen zwar viele Uebel in der literarischen Welt und berechtigtes Mißtrauen gegen ausschweifendes Lob wie gegen allzu herben Tadel; aber wir müssen diese Excesse doch immer nur zu den Ausnahmen rechnen. Die Kritik leitet ihr principielles Recht aus unverrückbaren Principien ab, und wer ein be-

rufener oder unberufener Kritiker sei, das kommt zeitig genug an den Tag.

2.

Auf breiteren Spuren können wir wandeln, wenn wir nun im weiteren von den Pflichten der literarischen Kritik reden. Denn wo es gilt, den Nebenmenschen ihre Pflichten vorzutragen und nachzuweisen, da wird die menschliche Zunge doppelt beredt. Nur fürchten wir, daß es auch hier vielerlei Zungen und vielerlei Geist gibt, und daß eine Angelegenheit, in welcher gar so Viele das Wort ergreifen, dadurch nicht an Klarheit gewinnt. Was Vielen selbstverständlich scheint, das ist darum noch nicht das Richtige, und wenn zu einem Ziele ein breiter Heerweg führt, so folgt daraus nun doch nicht, daß Alle die dorthin kommen wollen, nur auf dem breiten Wege behaglich und bequem wandern müssen, und daß es keine erlaubten Seitenwege und kürzende Fußpfade gebe. Solche Gedanken stießen dem Verfasser dieser Blätter auf, als er bei einer Umschau nach dem, was wohl berufsmäßige Schriftsteller und Kritiker von den Principien und Obliegenheiten der Kritik zu sagen wüßten, eine Abhandlung zu Gesicht bekam, die ihm ganz aus der Seele gesprochen war und die dennoch, akademisch correkt wie sie ist, in der Anwendung auf die thatsächlichen Verhältnisse mehrfache Einschränkungen erleiden muß.

Der angesehene französische Gelehrte Ulysse Chevalier, auf dessen unten verzeichnetes Schriftchen [1])

---

1) De l'utilité et des conditions de la critique d'erudition.

wir hiemit Bezug nehmen, hat im engeren Sinne die wissenschaftliche Berichterstattung im Auge,

---

Lettre à M. Cazajeux, Directeur des Lettres chretiennes, par Ulysse Chevalier, chanoine honoraire de Valence. Lille-Bruges 1880. — Der Aufsatz erschien zuerst in der Zeitschrift Lettres chretiennes, 1880, 1. H. als eine Art von Programm über die Grundsätze, welche für den kritischen Theil der Zeitschrift maßgebend sein sollen. H. Chevalier beginnt mit der Frage: Behauptet inmitten der wissenschaftlichen Thätigkeit, welche unserer Zeit (in Frankreich) eigenthümlich ist, die katholische Welt würdig ihren Platz? Ist man genöthigt, ernstlich mit ihr zu rechnen in allen Zweigen der gelehrten Arbeit? Machten wir, oder machen wir jetzt, Jeder in seinem Wirkungskreise, jene Anstrengungen, um unsern Antheil zu der gemeinsamen Summe der Forschungsergebnisse beizutragen? Er will als Antwort auf diese Fragen in lauter Klage aussprechen, was im stillen viele seiner Mitbrüder denken: »Il y a bien des points faibles et des lacunes dans notre vie intellectuelle« (pag. 4). Es gibt manche schwache Punkte und Lücken in unserem geistigen Leben! Man sei, meint Ch., zurückgeblieben, indem man sich daran genügen lasse, die Werke der Alten aufzufrischen; neu sei daran in der Regel nur die oratorische Amplification. Was kirchliche Wissenschaft betrifft, so ist Ch. geneigt, unsere Zeit das Jahrhundert der „Wiederabdrucke" zu nennen; und zwar so, daß die von Katholiken veranstalteten Wiederabdrucke wenige oder gar keine Zusätze und keine oder bedeutungslose Verbesserungen enthalten. Selbst Abbé Migne, dessen Verdienste in höchsten Ehren bleiben, biete in seinen hunderten von Bänden beinahe keine nicht zuvor schon herausgegebenen Texte, und gestehe es offen, daß es ihm eben an intelligenten und fleißigen Mitarbeitern hiezu gefehlt habe. Einen Hauptgrund aber des Niederganges der katholischen Gelehrsamkeit findet Ch. in der Erscheinung, daß unter der Flagge der Orthodoxie das Mittelmäßige, ja die werthlose und falsche Waare ungeprüft hingenommen wird. Zu den Bemühungen um Hebung der katholischen Literatur und Gelehrtenarbeit gehört daher vor allem, daß die Nothwendigkeit und die Bedeutung der wissenschaftlichen Kritik erkannt werde. Denn dieselbe ist, wie ein anderer Vertreter der katholischen Presse Frankreichs, M. Ch. Dejace, sich ausdrückt,

wie dieselbe von einer kritischen Zeitschrift zu leisten ist. Nach seiner Theorie muß die Berichterstattung zwei Theile enthalten, die er Analyse und Discussion nennt. Was den ersten Theil anlangt, so darf man nicht leicht voraussetzen, daß der Leser im Besitze des zu besprechenden Buches und daß er über dessen Gegenstand auf dem laufenden sei; man muß ihn deßhalb mit dem Gegenstand und Plan des Werkes, mit seinen verschiedenen Bestandtheilen und mit der Verkettung der Ideen bekannt machen; zuweilen wird man Bemerkungen über den Stand der Wissenschaft in der fraglichen Materie vorauszuschicken haben, sei es zur Empfehlung des Buches, sei es um auf Fehler desselben aufmerksam zu machen. Die Analyse wird ausführlicher sein müssen bei solchen kostspieligeren Publicationen, welche wegen der beschränkten Auflage oder des sehr hohen Preises dem großen Publicum so gut wie unzugänglich bleiben. Die Erörterung (discussion) aber ihrerseits muß womöglich in eine ernste und abstrakte Form gekleidet sein. Das Vertrauen, welches man der Zeitschrift schenkt, dispensirt den Mitarbeiter nicht von der Pflicht, für seine Einwendungen Beweise beizubringen. Niemals erscheine die Anführung einer Stelle ohne Beleg, niemals werde eine Vermuthung ausgesprochen, die jeder Bewährung

eine wahrhaftige Macht, weil sie über das Ansehen eines Schriftstellers entscheidet, aufkeimende Talente ermuthigt, die Auswahl der Lektüre diktirt und die Anschaffung von Büchern bestimmt. Nachdem Ch. über die Beziehungen des Kritikers zu der Person des Auktors sich zu dem unverbrüchlichen Grundsatze bekannt: ni cameraderie ni hostilité systématique, geht er auf die wesentlichen Erfordernisse der kritischen Berichterstattung über, wovon wir im Texte reden.

entbehrt; jede kritische Bemerkung muß unmittelbar gerechtfertigt und der Leser in den Stand gesetzt werden, selbst zu controliren [1]). Die Berichterstattung hat an jedem Werke das hervorzuheben, was dasselbe für die Wissenschaft Neues bringt, sodann aber auch die Fehler und Lücken aufzudecken. Bei jedem Verfasser hat man darnach zu fragen, ob er für seinen Gegenstand durch seine bisherigen Studien genügend vorbereitet gewesen, ob er die vor ihm vorhandenen Specialarbeiten über seinen Gegenstand gekannt und benützt, ob er, wo es sich um Veröffentlichung oder Uebersetzung von Texten oder Documenten handelt, der erforderlichen Sprachen hinlänglich mächtig gewesen, ob er alle Handschriften gekannt und wenigstens die besten verwerthet habe. Auf solche Weise wird ein doppeltes Ziel erreicht, eine gehörige Kenntniß der Principien wird verbreitet und deren Anwendung selbst vervollkommnet [2]).

1) Jamais d'allégation dénuée de preuve, jamais surtout d'insinuation qui défie toute verification. Chaque observation critique doit être immediatement justifiée et le lecteur mis en état de contrôler lui-même. Ces conditions sont indispensables pour légitimer au début notre sévérité et y accutumer le public. L. c. pag. 7.

2) Les points sur lesquels nous appelons l'examen spécial de nos collaborateurs, sont les suivants: a) l'auteur était-il suffisamment préparé par ses études antérieures à traiter la matière qui fait l'object du livre en question? b) a-t-il connu et mis en profit les travaux déjà publiés sur le sujet spécial qui l'a occupé? c) lui a-t-il appliqué la méthode veritablement scientifique? d) pour la publication ou la traduction des textes ou documents, a-t-il possédé suffisamment la langue dans laquelle ils sont écrits? e) en a-t-il connu tous les manuscrits, a-t-il au moins utilisé les meilleurs? C'est ainsi que nous parviendrons à répondre la connaissance des principes, à en perfectionner l'application. L. c.

Da es sich bei dieser Betrachtung des französischen Gelehrten um die Kritik von Werken streng wissenschaftlichen Charakters mit positiven Resultaten handelt, und, wie er selbst sagt, das Genre der leichten Literatur außerhalb seiner Ziele liegt, so sind natürlich auch die entsprechenden Aufgaben des Berichterstatters die denkbar strengsten und setzen fachmännische Beherrschung des Gegenstandes sowie eigentliche eigene Arbeit voraus, wofür es oft genug keinen andern Lohn gibt, als das Vergnügen, die Wahrheit zu sagen, und das Bewußtsein, ein gutes Werk zu thun [1]).

Da aber die eigentlich wissenschaftlichen Werke mit Ergebnissen exakter Forschung weitaus nicht die Hauptmasse der literarischen Production ausmachen, da vielmehr die subjektive Reflexion, das persönliche Meinen und Abschätzen, oder die rein ästhetische Betrachtung der Dinge über die gelehrte Forschung sichtlich vorherrscht, so können die genannten Kennzeichen einer wissenschaftlichen Kritik nicht überall in gleicher Weise angelegt werden; es wollen nicht alle Literaturwerke mit dem Maßstabe der Nützlichkeit gemessen werden; zwar etwas von geistigem Nutzen bezwecken, selbst da wo man die Absicht leugnet, auch die Poeten und die Schöngeister, bestehe nun der Nutzen in Bereicherung des Geistes mit

1) Les articles que la revue attend de ses collaborateurs ne sauraient donc rentrer dans le genre de la littérature facile: outre qu'ils demanderons toujours, pour être compétents, des connaissances spéciales, ils exigerons d'habitude un vrai travail. Sans rapporter à leurs auteurs une notoriété proportionnée, ils leur attireront plus d'une difficulté ; et en échange d'un surcroît d'efforts on n'aura souvent que le plaisir de dire la vérité et la conscience d'une bonne action.

Kenntnissen und Gedanken, oder des Gemüths mit angenehmen Gefühlen; aut prodesse volunt, aut delectare poetae. Ein ganz anderes Interesse als die schöngeistige Literatur, nehmen wieder Erbauungsschriften und erbauliche Volksschriften für sich in Anspruch; auch sie wollen nützen durch Belehrung, aber für ihre Kritik muß es andere Kriterien geben. Doch wir können uns kurz fassen. Jedes Werk will beurtheilt sein nach dem Zwecke, dem es dienen soll; aber es muß sich der Verfasser auch gefallen lassen, daß über Zweck und Mittel Verschiedene verschieden urtheilen; denn dieses muß doch unerschütterlich feststehen, daß ein Schriftsteller der Welt verantwortlich ist für das, was er ihr anbietet, und daß er sich nicht einzig nur als den Spender einer Gabe betrachten darf, welche man mit Dank und geziemender Bescheidenheit entgegenzunehmen hätte. Wenn die Schriftsteller aufdringlich sind, auf den öffentlichen Markt treten, in die Posaune stoßen, ihre Waaren, die Niemand gefordert noch bestellt, feil bieten, wenn sie selbst den Markt und den Preis machen, die öffentliche Meinung leiten, den Geschmack erzeugen, dem geistigen Leben ihrer Mitmenschen Richtung und Stellung geben wollen, so dürfen sie sich nicht über den Rumor wundern, der um ihretwillen entsteht, und über einige kritische Köpfe, welche nach der Ursache dieses Rumors fragen. Die Poeten und Philosophen bestimmen über Religion und Sitte einer Zeit, die Geschichtsschreiber lenken die Politik; es ist daher nur folgerichtig, daß man sie auch vor der Oeffentlichkeit zur Verantwortung zieht.

Und wenn nun die Art der schriftstellerischen Thätigkeit es so mit sich bringt, daß sie sich an weite Kreise

wendet und die Interessen aller in Mitleidenschaft zieht, so schränkt sich auch das Recht der Kritik nicht auf einen engen Kreis von Fachgenossen ein, wie bei einer streng gelehrten Arbeit. Einen viel größeren Kreis von Urtheilsfähigen geht die Frage an, was mit einem Buche genützt oder geschadet sei für das Ganze, ob ein guter oder schlimmer Einfluß auf die Denkweise, die Sitten, den Geschmack der Zeitgenossen ausgeübt werde. Ob man im fachmännischen Sinne ein Philosoph sein müsse, um gewisse Werke von philosophischer Richtung, etwa populärphilosophischer Art, zu beurtheilen, wollen wir dahingestellt sein lassen; gewiß aber braucht man nicht selbst in der Versekunst geübt zu sein und Romane oder Tragödien geschrieben zu haben, um über den geistigen, sittlichen und ästhetischen Werth eines Dichterwerkes ein Urtheil abzugeben.

Kehren wir aber zu der eigentlichen Gelehrtenarbeit zurück, von welcher U. Chevalier redet, so sind wir der Ansicht, daß auch auf diesem Gebiete die Kritik sich nicht ausschließlich in den von dem Manne der Gelehrsamkeit vorgezeichneten Wegen bewegen müsse und könne, obschon wir seine Vorschläge als eine Art von Ideal festhalten. Auch in dieser Richtung hat, so scheint es uns, die strikte Gebundenheit an akademische Regeln einen Beigeschmack von Pedanterie und erzeugt eine Schwerfälligkeit, über welche der rasche Schritt der schnell lebenden und schreibenden Menschen hinwegeilt. Wollten wir auch nur die gewöhnliche Erfahrung anrufen, so würde sie uns zeigen, daß die Verfasser von gelehrten Werken wohl selbst am wenigsten damit zufrieden wären, wenn nicht früher der Ruf von ihrem

Namen und ihren Werken an die Oeffentlichkeit dränge, als bis ein vollständig ebenbürtiger und fachmännisch ausgerüsteter und wohlgewappneter Gelehrter sich eines Buches bemächtigt hätte, demselben auf allen seinen Gängen von der ersten Quelle an bis zum letzten Ausflusse nachgegangen wäre, eine ausführliche Inhaltsangabe davon gemacht, über jeden Fehler mit Nachweis aus dem gelehrten Apparat Buch geführt hätte und endlich über jede Meinungsverschiedenheit in gründliche Erörterung eingetreten wäre. Dieß wäre unter Umständen nicht allein eine schwerfällige und langsame, sondern nicht einmal immer eine gerechte und objektive Kritik; gleichwie vielmehr selten ein Arzt den anderen anerkennt und lobt, so fällt es auch gerade dem Fachmann in der Gelehrtenarbeit oft am schwersten, die Leistungen seines Fachgenossen unparteiisch zu prüfen. Der Eine freilich ist dankbar für das Neue, was er beim Anderen gelernt; ein Anderer aber wieder ist eifersüchtig auf den Ruhm des Genossen und hat ein desto schärferes Auge für dessen Fehler, und wieder ein Anderer ist vielleicht beides zugleich, dankbar genießend und doch eifersüchtig und mißstimmt, und es ist schwer berechenbar, welche von den wechselnden Stimmungen in der Recension vorherrschen werde.

Wie gesagt, wir halten an der Forderung der einläßlichen Analyse und Discussion wie an einem Ideale fest, müssen aber für Ausnahmen Erlaubniß erbitten, schon darum, weil jene Forderung nicht allgemein durchführbar ist, wenn man es nicht für wünschenswerth hält, daß jedem Buche ein zweites, vielleicht ebensogroßes oder größeres, entweder zur Belobung oder zur Wider-

legung an die Seite gestellt werde. Wie groß müßte der Artikel einer kritischen Zeitschrift werden, wenn eine in das einzelne gehende Discussion für unerläßlich erachtet würde, und wie gründlich müßte die Auseinandersetzung werden, bis der recensirte Auktor und die Lesewelt selbst befriedigt wäre! Eine Discussion würde eine zweite, eine Kritik eine Antikritik hervorrufen so sicher als Berg und Thal einander fordern. Nun gibt es unbedingt Bücher, welche eine Erörterung ihres Inhaltes in mäßigen Grenzen zulassen, und Recensenten, welche mit strengem Gerechtigkeitssinne so viel Geschick und Takt verbinden, um allen billigen Anforderungen einer fachmännischen Auseinandersetzung im Rahmen einer Recension oder Streitschrift zu genügen; wir denken es uns auch möglich, daß es wissenschaftliche Organe gebe, die programmmäßig nur Referate nach den obengenannten Grundsätzen aufnehmen. Aber wir behaupten, daß es auf dem Gebiete der literarischen Kritik Zwecke gibt, welche nicht vollständig erreicht werden würden, wollte sich die Kritik auf jene akademische Form und auf die dafür bestimmten kritischen Organe beschränken.

Wir möchten ferner sagen, daß dem ersten Erforderniß aller Kritik, nemlich der Gerechtigkeit gegen Publicum und Auktor, auch noch in anderer Form genügt werden kann.

Zum Beweise des Gesagten möchten wir einmal vorschlagen, Bücher wie Kunstwerke zu betrachten. Denn ein kleines Kunstwerk sollte doch jede literarische Publication sein, wenn auch nicht jedesmal ein großes. Nun soll es ein Wort von dem großen Meister Cornelius sein: An meinen Gemälden soll man nicht schnüffeln,

die Farben sind ungesund! Er wollte sagen, man muß sich in eine gewisse Entfernung stellen, um die Wirkung eines Bildnisses richtig aufzufassen und zu genießen. Ein Kunstwerk will auch nicht wie ein Stück Zeug behandelt sein, an dem man mit der Lupe die Fäden zählt und Seide von Wolle und Baumwolle unterscheidet. Ein Kunstwerk ist eher wie eine Blume, deren höchsten Preis nicht derjenige am gerechtesten würdigt, der die Staubfäden zählt oder gar die Blätter abreißt, um sie unter das Vergrößerungsglas zu legen und etwa die Beschaffenheit oder Dauerhaftigkeit des Farbenpigments zu untersuchen. Die Arbeit des Botanikers und Pflanzenanatomen muß freilich auch geschehen, aber sie ist nicht die höchste. Auch an Büchern also soll man nicht schnüffeln, sondern sie von einer richtig gewählten Entfernung aus betrachten; man muß die Prüfung nicht mit einem kleinlichen Handwerksgeiste vornehmen.

Vom eigentlichen Kunstwerke sagt man, daß nur derjenige es zu würdigen wisse, der dem Künstler congenial sei, was freilich ein etwas unsicherer Begriff ist, weil über Genie und Genialität gar oft die welche sie wirklich besitzen anders denken, als die welche sie zu besitzen glauben. Keinenfalls aber ist die Congenialität an die Gleichheit der Kunstübung oder Richtung geknüpft; man will eben ausdrücken, daß im Geiste eines hochangelegten und edel gebildeten Mannes etwas enthalten sei, das ihn befähige, das Große und Echte auch in der fremden Erscheinung zu entdecken und anzuerkennen, ein gewisser sicherer Blick für das Rechte und Meisterhafte. So muß es nun auch für die Beurtheilung literarischer Leistungen einen geübten und sicheren Blick geben, so

gewissermaßen von dem erhöhten Standpunkt der Vogelschau aus, eine durch Philosophie und Aesthetik gebildete Beobachtungsgabe, welche den Kritiker befähigt, an einem Buche den gelungenen Wurf und die Kunst der Composition oder die Angemessenheit der Darstellung zu entdecken und dafür, ohne weitläufige Analyse, den bezeichnenden Ausdruck zu finden. Auch zur Aussprache des kritischen Gedankens gehört ein Geschick; man kann ja nicht wieder mit den Worten des Auktors reden, sondern muß künstlerisch reproduciren, muß zu diesem Zwecke umbilden, verkürzen, umschmelzen können.

Soll der Recensent über den Inhalt einer Schrift Mittheilung machen, so kann dieß doch nur mit Auswahl geschehen; und auch zur richtigen Auswahl gehört ein feiner Sinn, hier reicht blos mechanische Arbeit oder pedantische Loyalität nicht aus; der Leser erhält ja doch kein völlig richtiges Bild von dem Inhalte und dem Werthe eines Buches, wenn man dessen Inhalt im Skelett oder in Registerform herausstellt, ebenso wenig als wenn man ein andermal anstatt der tragenden und verbindenden Bauglieder blos Theile der Füllung oder Decorationsmuster herausheben wollte, um dem Leser eine Vorstellung von dem Charakter des Werkes zu geben. Da nun aber einmal eine Auswahl zu treffen ist, so läßt sich wiederum nicht vermeiden, daß man eben auf die Discretion des Recensenten angewiesen ist; derselbe muß sich doch schließlich von subjektiven Eindrücken, die er von einem Buche empfangen hat, in seiner Behandlungsweise leiten lassen, und entscheidend wird bald der subjektive Geschmack, bald die Vertrautheit des Recensenten mit dem Gegenstand der besprochenen

Schrift, bald die Rücksicht auf den Leserkreis des Recensenten, am Ende gar noch auf den der Kritik verstatteten Druckraum werden. Ob man aus einem Buche wirklich etwas Neues gelernt und geistige Anregung und Befriedigung erhalten, oder ob man entäuscht und durch Inhalt oder Form abgestoßen worden; ob man in einem Buche eigene Anschauungen wieder findet, oder einen Gegner vor sich sieht, vielleicht der Art, daß man sich mit dessen Methode und Beweismitteln unmöglich scheint verständigen zu können; ob man etwa geradezu in eigener Sache und Person angegriffen und verletzt worden, oder ob man dem Verfasser geistig und persönlich verbunden sei: alles dieses wirkt auf die Stimmung und auf den Eindruck, den der Recensent von einem Buche empfängt, und wird sich demnach auch in der Berichterstattung geldend machen.

Dieß sind einfache psychologische Nothwendigkeiten, über die man nicht mit akademischen Regeln hinwegkommt. So gewiß kein Schriftsteller seinem Gegenstande selbst ganz selbstlos gegenüber steht, sondern Jeder etwas von seiner Persönlichkeit, von seinen Seelenstimmungen und Neigungen auch in der ruhigsten und leidenschaftslosesten Darstellung mitklingen läßt, so wenig kann man vom Recensenten erwarten, daß er vollständig sich seiner selbst entäußere und seinem Style eine Farblosigkeit und seinen Gedanken eine Kälte aufnöthige, die mit allem Interesse des Schreibenden an seinem Gegenstande in Wiederspruche stünden. Einen vollständig interesselosen und kühlen Kritiker würde kaum ein Auktor lieben. Man möge sich also nicht mit unmöglichen Forderungen plagen, und

sich nicht daran stoßen, wenn der Kritik ein Beigeschmack von subjektivem Wohlgefallen oder Mißfallen anklebt.

Daher muß man auch darauf verzichten, in einer kritischen Berichterstattung eine absolut richtige, von keiner menschlich-eigenthümlichen Klangfarbe afficirte Würdigung zu erwarten. Was müßte das entweder ein Meisterwerk — oder eine ganz gewöhnliche Pfuscherarbeit sein, welche auf Leser verschiedener Anlage, Stimmung, Bildung und Fachkenntniß nicht auch wieder verschieden einwirkte und daher eine verschiedene Aufnahme fände! Daher kann jede Würdigung einer fremden Leistung, und zwar um so mehr, je höher und idealer sie ist, nur eine annähernde sein, und es ist unweise von dem Verfasser eines Werkes, vom Recensenten zu verlangen, daß er überall dasselbe empfinde wie der Verfasser selbst, und daß er durchaus nur mit liebendem Auge die Vorzüge schätze und die Gebrechen und Lücken beschönige.

Man liebt in der wissenschaftlichen Darstellung die Kürze, und hat allen Grund dazu. Recensionen sollen auch die Lectüre eines Buches nicht ersparen. Es ist nicht mehr schriftstellerischer Brauch, in Streitschriften den ganzen Inhalt der gegnerischen Schrift mitaufzunehmen; genug daß er einmal gedruckt und ihnen zugänglich ist, die sich darum kümmern. Man muß deßhalb dem Recensenten eben zutrauen, daß er so viel sagen wollte, als er von seinem Standpunkte aus für recht und ersprießlich hielt. Ja wir schließen diese Auseinandersetzung über das Recht der Subjektivität in der Kritik mit dem Satze: Einem Recen-

senten von Namen und Beruf muß man auch etwas aufs Wort glauben und nicht für jede Bemerkung, jedes Lob oder jeden Tadel eine weitläufige und detaillirte Begründung mit gelehrtem Apparat verlangen. Man soll eine Recension doch nicht wie ein landgerichtliches Urtheil mit dem ganzen Tenor der Entscheidungsgründe auffassen. Wenigstens sind die Gebräuche innerhalb der Gelehrtenwelt andere geworden, und wir können dieß nicht unbedingt tadeln. Die Schriftsteller können sich ja auch wieder schützen gegen Recensenten, von denen sie sich beeinträchtigt fühlen, und oft genug kommt es vor, daß ein Auktor mit irgend welchen Mitteln das lesende Publikum zum voraus so für sich zu stimmen wußte, daß es einem gewissenhaften Recensenten schwer genug fällt, mit seiner mahnenden und warnenden Stimme in den Chorus der bestellten Korybanten oder Thyrsusschwinger einzufallen; er wird entweder gar nicht gehört, oder zerrissen.

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man erst darauf aufmerksam machen, daß Gerechtigkeit die erste Pflicht des Kritikers ist, der ja doch auch ein Richter sein will und dem deßhalb das Wort im Buche der Weisheit (1, 1) gilt: Liebet die Gerechtigkeit, die ihr Gericht übet auf Erden! Aber für diese Gerechtigkeit gibt es noch ein anderes Kennzeichen und eine andere Bürgschaft, als die, wie wir nachgewiesen haben, thatsächlich undurchführbare absolute Objektivität. Auch nicht einmal die Forderung, daß man gleiches Maß für Alle haben müsse, genügt uns, sofern sie nemlich vorauszusetzen scheint, daß man sich aller Sympathie oder Anti-

pathie entschlage, was unmöglich ist. Dagegen verlangen wir die mit steigender Bildung sich steigernde Fähigkeit, sich mit seinen Gedanken auf den Standpunkt des Gegners zu versetzen und nach dem zu fragen, was man von jenem Standpunkt aus billigerweise verlangen könne. Der gläubige Katholik z. B. braucht seiner persönlichen Ueberzeugung nichts zu vergeben, wenn er sich einen Augenblick in die Möglichkeit hineindenkt, daß er durch irgend welche Schicksale und Zufälle des Lebens in dieselbe Lebensstellung, sittliche Richtung oder Confession hineingeführt worden wäre, auf welcher nur diejenigen stehen, die er als Andersgläubige und Andersdenkende ansieht, und wenn er sich darüber Gedanken macht, wie er in diesem Falle glauben und denken, wie er seine Studien einrichten, wie die geschichtlichen Ereignisse auf sich einwirken lassen würde. Ist es denn unser Verdienst und nicht vielmehr Gnade, wenn wir unsern kirchlichen Glauben bewahrt haben? Die Gerechtigkeit verlangt zum wenigsten von uns, daß wir auch den Andersgläubigen die gute Meinung zutrauen, das Wahre zu erkennen und das Gute zu wollen, so lange als nicht für das Gegentheil Beweise vorliegen. Für die Beurtheilung eines Menschen, seiner Denk- und Handlungsweise, also auch seines schriftstellerischen Charakters, kommt es viel darauf an, ob man sich in dessen Lage, Gedanken- und Bildungskreis versetzen könne oder nicht. Nun darf man sich auch darüber nicht täuschen, als ob der Kritiker nur die Bücher und die Meinungen, nicht aber auch die Person des Verfassers treffe oder treffen wolle. Der Ver-

fasser legt seine Seele in seine Werke, und wer diese antastet, tastet seine Seele an. Wir dürfen nach den Intentionen der Verfasser fragen, aber eben darum ihnen nicht Absichten unterlegen, die sie auf ihrem Standpunkte nicht haben können.

Wir können darum das Verfahren derjenigen nicht billigen, welche die Gesammtheit der Menschen und der Schriftsteller zum voraus in zwei Klassen theilen, die Gesegneten und die Verfluchten, und darnach ihr kritisches Verdikt sprechen. Nicht als ob wir es uns zumutheten, schwarz mit weiß, Irrthum mit Wahrheit für identisch zu nehmen oder die Gegensätze zwischen Glauben und Unglauben, Positivismus und Liberalismus u. s. w. zu ignoriren. Aber man muß auch dem Gegner eine bona fides zutrauen können und darf sie ihm erst absprechen, wenn er sich dieses Vertrauens positiv unwürdig erweist. Daraus daß wir diese Art von Gerechtigkeit nicht immer von Seiten unserer Gegner erfahren, daß man z. B. literarischen Arbeiten von ausgesprochen katholischer Färbung zum voraus mit grundsätzlicher Feindseligkeit begegnet, folgt für uns kein Recht, unerläßliche Attribute der Gerechtigkeit und Billigkeit zu suspendiren. Erproben wir das Vertrauen auf unsere eigene Sache darin, daß wir selbst gegen den Ungerechten gerecht sind! Und wenn es uns zuweilen schwer vorkommen will, an der guten und ehrlichen Meinung des Vertreters einer falschen Richtung zu glauben und seinen Aufstellungen einen guten Sinn abzugewinnen, so vergessen wir nicht, daß es dem Gegner ebenso mit uns ergeht und daß wir es ihm auch nicht immer leicht machen, unsere — wir meinen die kirchlichen — Lehren,

Ansichten, Gebräuche und Uebungen zu verstehen, unsere Beweisführungen zu würdigen oder unsere Forderungen zu billigen! Woher kämen sonst unter uns selbst so viele Mißverständnisse, schulmeisterliche Zurechtweisungen, Zank und Streit um Worte und Meinungen im eigenen Lager!—

Soll nun aber, zum richtigen Abschlusse, auch noch von den Pflichten der literarischen Kritik in Hinsicht auf Form und Ton geredet werden, so fühlte man sich fast versucht, das Instrument neu zu besaiten und in eine andere Tonart umzustimmen. Denn, wir müssen es uns offen gestehen, c'est la guerre, es geht nicht anders; Auktor und Kritiker und der beiderseitige Anhang stehen zu einander auf dem Kriegsfuß, und was wir als ethische Forderung auf diesem Felde ansprechen können, ist mehr oder weniger in dem Worte: humanes Kriegsrecht enthalten. Der Idealist wird auch hier vom Realisten besiegt, in freier Luft erstickt wie von Herakles der Riese Antäus. Und gleichwie wir für das Kriegsrecht viel greifbarere Anhaltspunkte im mosaischen Gesetze der Furcht, als im evangelischen der Liebe finden, so ist es auch für den literarischen Verkehr viel leichter, einen Dekalog von Pflichten und Rücksichten aufzustellen, die schon den natürlichen Menschen verbinden, als eine Application vom christlichen Gebot der Liebe zu machen. Der Dekalog hat nemlich die verbietende Form: Du sollst nicht; und das nun kann man ziemlich deutlich sagen, was der Recensent nicht soll.

Unser Dekalog würde etwa so lauten: Du sollst nicht den Götzen dieser Welt huldigen und dem Mächtigen nicht schmeicheln; dem guten Willen und Streben die verdiente Anerkennung nicht vorenthalten; den schüchter-

nen Anfänger nicht entmuthigen; das wahre Verdienst nicht um der fremden Farbe willen verkleinern; den Gegner nicht erbittern, noch ihm ohne Noth wehe thun. Du sollst nicht ohne Grund des Anderen Absichten verdächtigen und ihm seine Fehler in das Gewissen schieben. Wo der Zweck mit sanften und gehaltenen Worten erreicht wird, sollst du nicht herbe und strafende gebrauchen; sollst nicht den literarischen Brauch und Anstand verletzen; sollst dir nicht eine ungehörige Auktorität anmassen; und endlich soll die Sonne nicht über deinem Zorne untergehen! (Ephes. 4, 26).

Sollen aber nun nach dem evangelischen Spruche: was ihr wollet, daß die Leute euch thun, das thuet auch ihr ihnen (Matth. 7, 12), positive Vorschriften aufgestellt werden, so ist daran zu erinnern, daß die Regeln sich nach der Situation zu richten haben, welche immer wieder nach der Natur des Gegenstandes eine wechselnde ist. Jede Gattung der schriftstellerischen Production, wie sie ihre eigenen Ansprüche macht, erzeugt auch ihren eigenen Ton und eigenen Kriegsruf.

Wir rechnen auf allgemeine Zustimmung, wenn wir fordern, daß der Kritiker jedem ehrlichen und gutgemeinten Streben liebevoll entgegenkomme und bereit sei, das Geleistete auch da anzuerkennen, wo man es erst aus den Trübungen mancher Irrthümer oder Formgebrechen herausholen muß. Denn ohne Rauch brennt keine irdische Flamme; es ist oftmals genug, wenn uns der Rauch wenigstens andeutet, wo ein Feuer glüht.

Nicht viel weniger allgemein wird man zustimmen, wenn wir die Bescheidenheit eine besondere Zierde

des Kritikers nennen, welche die Milde der Strenge vorzieht und zum Maßstabe die Mässigung nimmt. Denn die Mässigung in den Ansprüchen und in der Form ist ein Beweis der eigenen Bildung und eigenen sittlichen Werthes; sie muß daher aber auch, wie jede Tugend, sittlich errungen werden und ist vielmehr eine Frucht des gereiften Alters, als eine angeborne Eigenschaft des Naturells; und zwar so sehr, da man dem feurigen Blute der Jugend einigen Mangel derselben auch muß verzeihen können um anderer Vorzüge willen.

Ist auch die Kritik mit dem Kriege verwandt, so muß doch wenigstens auch für sie gelten, daß der Zweck des Krieges der Friede sein müsse; die Kritik soll belehren, gewinnen, vereinigen, nicht entzweien. Es ist etwas Unsittliches um das Duell mit kriegerischen Waffen, und doch liegt noch etwas von Größe darin; wie widrig aber wird oft der Kampf mit der Feder, wenn er zum Duell ausartet, in welchem die ganze Pointe in der Verwundung oder Tödtung der literarischen oder moralischen Existenz gelegen ist! Es ist traurig, daß der Streit überhaupt Leidenschaften aufregt; vor eigentlicher Rohheit aber sollten die Schriftsteller schon durch ihre höhere Bildung geschützt sein; über allem literarischen Hader sollten doch niemals die guten Formen des geselligen Verkehrs verletzt werden. Nur möchten wir dieß auch wieder nicht im Sinne jenes morgenländischen Sprichwortes gemeint haben, welches sagt: Küsse dem Feinde die Hand, bist du sie abzuhauen nicht im Stand! Eine männliche Haltung erwarten wir von jedem Krieger; die weibischen und feigen, die falschen und heuchelnden verachtet alle Welt.

Dagegen ist wieder Großmuth und Edelsinn ein Charaktermerkmal der wahren Männlichkeit, welche lehrt, persönliche Erlebnisse zu vergessen und Gefühle der Rache und Gelüste unedler Wiedervergeltung zu unterdrücken.

Und wie wir zu der Gabe des Wortes und der Darstellung immer auch eine Zugabe von Anmuth, Zartheit und Grazie wünschten, so möchten wir auch für die Kritik entschieden die Anmuth und Vornehmheit und selbst im Witze die Feinheit und in der Strenge das attische Salz als Erforderniß der Humanität aufstellen [1]).

Das ließe sich nun Alles vom Standpunkte des Idealismus aus noch weiter ausführen; aber da das Kriegsrecht sich nicht von den Idealisten diktiren läßt, so ist es vielleicht gut, einen Augenblick auf den realen Boden der Erfahrung herabzusteigen, welche uns belehrt, daß eben in der Regel der Ton der Kritik sich nach den Sitten der Auktoren selbst richtet, und daß aus dem Walde es zurückhallt, wie man in denselben hineingerufen hat. Wohlgemerkt, wir constatiren blos, ohne unsere Billigung auszusprechen.

Es ist aber auch ganz natürlich, daß sich der Ton der Rede nach der Person des Angeredeten oder des von der Gegenrede Betroffenen richtet, und es bedarf nur einer angemessenen Steigerung der natürlichen Tugend der Klugheit zur sittlichen Eigenschaft der Besonnenheit und des Maßes (σωφρονύνη), um einem Schriftsteller den rechten Ton anzugeben. Denken wir uns, daß ein

---

1) Quelque aménité doit se trouver même dans la critique; sie elle en manque absolument, elle n'est plus littéraire. (Joubert).

jüngerer Mann als Recensent einem älteren Schriftsteller von Namen und erprobter Tüchtigkeit gegenüber stehe, so wird schon die Klugheit ihm eingeben, was das Sprichwort sagt: Wer über sich haut, dem fallen die Späne in die Augen. Der christlichen Weisheit aber tönt es aus der h. Schrift: „Einen Älteren sollst du nicht anfahren, sondern ihn gemahnen wie einen Vater, Jüngere aber wie Brüder" (I. Tim. 5, 1).

Mehr Gewicht jedoch als auf die Person des Auktors möchten wir darauf legen, ob der Ton des Buches selbst für sich ein maßvoll bescheidener, oder ein anmaßender, süffisanter und herausfordernder sei. Bescheidenheit, die besondere Zierde des echten Verdienstes, nimmt von selbst ein und entwaffnet den strengsten Kritiker; aber ja nicht jene Art von Bescheidenheit, die sich oft in Vorreden so breit und aufdringlich macht und die so weit geht, daß, wenn man sie für wahr nähme, sie dem Auktor hätte verbieten sollen, an die Oeffentlichkeit zu treten. Nein wir meinen die Bescheidenheit, deren sich nicht der Auktor rühmt, sondern die der Leser von selbst entdeckt, die Bescheidenheit eines Schriftstellers, der in schüchternem Versuche seine Gabe darbietet, dem Vöglein gleich, das zum ersten Fluge die Flügel lüftet. Einen solchen bescheidenen Mann soll man nicht rauh anfassen, schütteln und sieben, bis am Ende nichts Eigenes von ihm mehr übrig bleibt. Wir geben ja Alle auch nur wieder, was wir empfangen haben, der Eine mehr, der Andere weniger, der Eine in originiller, der Andere in gewöhnlicher Fassung. Eine kleine Gabe, freundlich dargeboten, kann ja willkommen und werth sein.

Wer aber mit frechem Schritte einhertritt, sich mit fremden Federn schmückt, ohne denen zu danken, von denen er gelernt oder entlehnt, wer selbst seine Krallen überall einschlägt, nichts neben sich gelten läßt, jeden Gegner oder Vorgänger verkleinert, wer vollends mit hervorstechender Arroganz eigene Unfähigkeit verbindet, der möge nur einem muthigen Censor in die Hände fallen, welcher eine kräftige Geißel führt und die friedlichen Tauben gegen den krächzenden Geier schützen kann. Es ist genug, daß überhaupt das oberflächliche Wissen, die fade Nichtigkeit der modernen Weltbildung einen so breiten Raum beherrscht und man genöthigt ist, in das stagnirende Sumpfwasser von Zeit zu Zeit ein paar kräftige Steine zu werfen. Wenn aber dann gar die gleißende Nichtigkeit auf den Thron gehoben wird und der Literatur Regeln und den Sitten Befehle geben will, da bedarf es eines Gegenstoßes, der stark genug ist und laut genug, um sich den Besseren in der menschlichen Gesellschaft vernehmlich zu machen, und da bedarf es auch starker und strenger Worte.

An starker Rede braucht man sich überhaupt nicht so sehr zu stoßen. Ehemals erkannte man die wahren Propheten vor den falschen daran, daß jene herbe und strenge redeten, diese aber sanft und schmeichlerisch. Der Herr selbst machte hart die Stirne Ezechiels, und wie Diamant und Kiesel sein Angesicht, „damit er nicht die unbeugsamen Stirnen des Hauses Israel fürchte" (Ezech. 3, 7—9). Und welch strenger Beurtheiler war nicht Christus gegen die Wissenschaft und Casuistik der Schriftgelehrten und Pharisäer! Wahrlich, Er hat harte Worte nicht gespart! Vgl. Matth. 15, 3 ff., 23, 13 ff., Joh. 8, 33 ff. u. a.

Ganz besonders aber muß hier auch davon geredet werden, daß Ton und Methode der Kritik nicht unberührt bleiben kann von dem Ton und dem ganzen Gebahren der Reclame, womit schriftstellerische Arbeiten in die Oeffentlichkeit eingeführt werden, weil es oft vor allem nöthig ist, der inneren Unwahrheit der mit raffinirten Mitteln arbeitenden Empfehlung zur Erweckung und Bestechung des öffentlichen Interesses mit Nachdruck und mit einem Aufgebot von sittlichem Ernste entgegenzuwirken. Der Kritiker hat nicht blos einen offenen und ehrlichen Kampf mit dem Auktor zu bestehen, sondern auch noch einen anderen mit unsichtbaren Mächten, welche das Urtheil irre führen möchten.

Es ist in einem Theile unserer Presse bereits kaum mehr das einem Schriftsteller gebührende und aufrichtige Lob von der gewöhnlichen Reclame — oder sollen wir es Marktschreierei nennen? — zu unterscheiden, da man zuweilen wirklich nicht weiß, ob eine sog. Recension nicht aus einer vom Verleger versendeten Anzeige abgedruckt ist und ungefähr auf gleicher Linie steht mit jenen „Kunstnotizen", welche reisende Virtuosen vor sich her senden.

Nicht daß wir die Reclame an sich verwerfen wollten, denn sie ist zu einer Nothwendigkeit im Kampfe ums Dasein geworden; noch daß wir dem Schriftsteller ein wohlwollendes und wohlthuendes Lob mißgönnten; im Gegentheil wir fordern vom Recensenten, daß er auch seine Anerkennung vor jeder wirklichen und ernsten Leistung ausspreche; wir haben ja schon die Gerechtigkeit als Pflicht der Kritik genannt, und brauchen dem hier nichts hinzuzufügen. Aber es gibt ein Lob, vor welchem die

Leser erröthen, und vor welchem der Auktor selbst zumeist erröthen müßte, wenn nicht die, welche Anderen Weisheit lehren, selbst manchmal sehr unweise wären. Es gibt ein Lob, das durch Uebertreibung sich selbst aufhebt, und es gibt verschämtes Lob, auf das die Worte Rückerts gehen:

„Von Lob und Tadel hängt mit nichten ab dein Adel;
„Doch eh'r als halbes Lob wünsch' ich dir ganzen Tadel.“

Wissen denn die Schriftsteller nicht, daß man die großen Männer mißt nach ihren Hassern, wie die Thürme nach ihrem Schatten? Was kann uns ein falsches, eitles Lob bedeuten, ein Lob von dem wir wissen, daß es lediglich conventionell ist? Wo alles gelobt wird, verliert ja das Lob allen Werth, und wo das Geringe mit Lobsprüchen erhoben wird, bleibt ja nichts mehr übrig, um das wirklich Gute auszuzeichnen, und so wird man ungerecht gegen die wirklich lobenswerthen Bücher und gegen das Publicum, dem man geringe Waare für gute anpreist.

Nun denken wir nicht so sehr an absichtliche Fälschung des Urtheils, als an eine einseitige Voreingenommenheit für bestimmte Leistungen. Hieher gehört eine mehr oder weniger ausschließliche Bewunderung des Fremden und Ausländischen, welche ja psychologisch wohl erklärlich ist, aber eben gegen das Einheimische unbillig wird. Wenn aus der Ferne der Klang eines Namens oder der Glanz eines Ruhmes bis zu uns dringt, so scheint schon in dieser Fernwirkung die Bürgschaft für den Werth eines Mannes zu liegen, während doch die tägliche Erfahrung uns belehren könnte, mit welchen Mitteln man einem Namen

Klang und einem Buche Renommé verschafft, überdieß in einer Zeit, wo alle Entfernungen und nationalen Schranken für literarische Aneignungen bedeutungslos geworden sind und so viele müßige Hände darauf warten, um mit Uebersetzungen Brod zu erwerben. Aber der Ruhm hat dieses an sich, daß er in die Ferne heller strahlt als in der Nähe; in der Nähe erscheint Jeder klein, nicht weil man ihn mit dem gewöhnlichen Maße mißt, sondern weil man die menschlichen Gebrechen, das Kleinliche an jedem Menschenwesen, deutlicher erkennt. So spricht uns auch eine Landschaft viel lieblicher an aus einer gehörigen Entfernung, als wenn wir auf Schritt und Tritt von der rauhen Wirklichkeit derselben, von all ihren Unebenheiten und Verkrüppelungen, berührt werden.

Das günstige Vorurtheil für eine literarische Leistung scheint aber zuweilen einen ganz dem bisher genannten entgegengesetzten Grund zu haben, nemlich eine falsche Vorliebe für das Einheimische, einen beschränkten Localpatriotismus. Das ausschlaggebende Moment dabei ist aber nicht das Eigene im örtlichen oder heimatlichen Sinne, sondern im geistigen Sinne, das was der eigenen Richtung, Tendenz oder Partei angehört. Hier gibt es allerdings einen beschränkten Standpunkt, von welchem aus man nicht die wirkliche Leistung, sondern nur die „gute Gesinnung" oder „correcte Richtung" abschätzt und um dieser willen auch das Mittelmäßige erhebt und dem Unbedeutenden beste Empfehlungen mitgibt. Wer dann an solch mittelmäßigen und geringen Leistungen Mängel entdeckt, der gilt als Feind der guten Richtung, wird

in seiner Gesinnung verdächtigt und entweder waffenlos gemacht oder von dem offenen Bekenntniß der Wahrheit abgeschreckt. Daher kommt ein falscher Ton in unser Schriftwesen.

Wäre dieser Ton blos durch die begreifliche Vorliebe für die Vertreter einer guten Sache diktirt, oder würde er nur die größere Schonung und einen Fortschritt zur Humanität bedeuten, so hätten wir an ihm nichts auszusetzen; es könnte die Anerkennung des von unsern Freunden Geleisteten eine gerechte Genugthuung werden für die Mißachtung, womit ihnen auch um ihrer Gesinnung willen von anderer Seite begegnet wird. Aber in Wirklichkeit ist die Parteipresse der verschiedenen Richtungen bei Zuständen angelangt, welche man geradezu als unheilvoll bezeichnen muß. Um der Gesinnung willen begünstigt man die Mittelmässigkeit, befördert das Maulheldenthum und die Hypokrisie, setzt durch das Lob des Schlechten den Werth des Guten herab, täuscht die Leser, corrumpirt die Schriftsteller selbst, denen man einen falschen Begriff von ihren Leistungen beibringt, und drückt das Niveau unserer Presse herab, weil es eitel ist nach dem Höchsten zu streben, wo der Mittelmäßigkeit Kränze dargereicht werden, und weil das wahre Verdienst sich nicht mit der aufdringlichen Anmassung in den Wettlauf einlassen mag.

So ist die Lage verschieden, in welcher der Kritiker sich befindet; so verschiedener Art ist seine Verantwortlichkeit, so verschieden sind seine Zwecke, und nach dem Zwecke müssen sich die Mittel richten. Wo die Arzneien nicht helfen, sagten die Alten, da muß das Eisen helfen; und wo das Eisen nicht hilft, da muß das Feuer daran.

Wo die gelinden Mittel und Formen der schriftstellerischen Auseinandersetzung nicht wirken, da muß man zu kräftigeren greifen. Dem Humor können wir wieder mit Humor begegnen, anspruchsloser Treuherzigkeit mit freundlicher Belehrung; die gespreizte Eitelkeit reizt zum Lächeln der Ironie, gegen freche Anmaßung muß man auch die Geisel der Satyre schwingen können; was aber soll man thun gegenüber von mattherziger Mittelmäßigkeit, die den kräftigeren Geist anwidert wie laues Wasser? —

Es handelt sich, so klein auch die einzelne Person und ihre Leistung innerhalb des Weltganzen erscheinen mag, doch um die höchsten Güter der Menschheit. Je höher die Ansprüche der Presse steigen, um so ernster werden auch die Pflichten. Die Kritik hat einen hohen Beruf, und wenn sie ihrer Aufgabe nicht immer gerecht wird, so verdient sie ebenso wohl wie jedes andere ideale Streben die Entschuldigung: In magnis voluisse sat est. Die Kritik muß sich auch ihrer Grenzen bewußt werden; und an dem Grenzgebiete liegen zwei Dinge, deren hier noch zum Schlusse gedacht werden muß, das Urtheil über den sittlichen Charakter eines Schriftstellers und das Urtheil über den reinen und unverfälschten Glauben, die Sittenrichterei und das Ketzergericht.

Schon diese Worte haben etwas gemüthlich so Wehethuendes in sich, daß wir uns gerne auf das Wort des Apostels zurück ziehen möchten: „Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest? Seinem Herrn steht er oder fällt er" (Röm. 14, 4). Die Sittenlehre des Evangeliums warnt eindringlich genug davor, über das Innere des Nebenmenschen zu richten, und Jeder darf

einen gewissen Anspruch darauf machen, daß man seine geistig-sittliche Integrität unangetastet lasse.

Dessen ungeachtet darf es die Kritik nicht ganz ablehnen, literarische Erscheinungen nach ihrer Stellung zur Religion, zur Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zu prüfen, selbst auf die Gefahr hin, daß man die verwundbarsten Seiten des Verfassers antaste. Wer zu uns kommt mit dem Anspruche, einen neuen Glauben zu verkünden, unsere Religion zu verbessern, die kirchliche Doktrin auf neue Grundlagen zu stellen, oder wer an den Grundpfeilern der kirchlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung rüttelt, der kann sich in demselben Momente, wo er Andere des Irrthums zeiht, nicht darüber beklagen, wenn man ihn um seine Legitimation befragt, den Maßstab der kirchlichen Principien anlegt und auf Grund derselben ihn als falschen Propheten zurückweist. Es muß zwar Spaltungen geben, sagt der Apostel; aber daraus folgt nicht, daß man uns an das Kleinod unserer religiösen Dogmen und Ueberzeugungen beliebig tasten, daß man den Irrthum für gleichberechtigt mit der Wahrheit darstellen dürfe oder daß man sich die Verbreitung verderblicher Lehren gefallen lassen müsse. Es muß gestattet sein, die Gefahr rechtzeitig zu signalisiren, wie es gestattet sein muß, dem Friedbrecher das Gastrecht zu verweigern. Nur wer den Werth des religiösen Glaubens und der reinen Sitte nicht kennt, kann den Gedanken mißverstehen, der dem Glaubensgericht zu Grunde liegt.

Bei diesem Gerichte, wir übersehen dieß nicht, kann die literarische Kritik selbst nur eine untergeordnete Rolle spielen; der Recensent kann hier nicht der Richter selbst

sein; aber für ganz entbehrlich können wir die Funktion der Kritik auf diesem Gebiete doch auch nicht erklären; die Funktion ist wenigstens eine vorbereitende, signalisirende, oft auch verhindernde; sie kann auch zur Verständigung führen und als Schiedsgericht weitere Prozesse abschneiden. Es ist selbstverständlich, daß wir die Ehre und den Charakter eines Schriftstellers nicht dem nächsten besten Literaten ohne Beruf oder Legimation preisgeben; wer über Orthodoxie und correcte Richtung urtheilen soll, der muß sich zuvor darüber ausweisen, ob er selbst verstehe was Rechtgläubigkeit und kirchlicher Charakter bedeute.

Aber selbst wo diese Voraussetzungen zutreffen, möge doch die Kritik sich stets dessen bewußt bleiben, von wie besonderer Art die Sitten- und Ketzerrichterei unter allen Umständen ist. Im Mittelalter sagte man: drei Dinge sind, die keinen Schimpf leiden, der Glaube, das Auge und die Jungfrauschaft! Daran soll man nicht ohne Noth, aus bloser Streitlust tasten! Hier darf nicht mit bloßen Verdächtigungen, Anspielungen, vom verborgenen Winkel aus, vorgegangen werden, sondern man muß Beweise bringen und ehrlich dafür einstehen; in solcher zarter Angelegenheit gilt nicht vorlautes Absprechen ohne gründliche Prüfung, eine Anfeindung blos um der Schule willen, welcher ein Schriftsteller angehört, oder blos um des Rufes willen, der ihm vorausgeht und den ihm eine übelwollende Kritik vorausgeschickt. Jeder ernste theologische Schriftsteller weiß, wie schwer es ist, sich in den tieferen Beziehungen der religiösen Wahrheiten vor jedem Irrthum und jeder Illusion zu bewahren, und wie sehr wir von Tag zu Tag noch zu lernen haben,

wie wenig wir uns also auch auf unser eigenes Urtheil in den schwierigsten Streitfragen verlassen können. Ebenso weiß jeder, der nicht ganz ohne eigene Erfahrung ist, wie leicht man sich über Worte entzweien, oder aber bei einigem guten Willen auch verständigen kann, und wie schwer es einem Schriftsteller ist, seine Darstellung gegen jedes Mißverständniß und jede Mißdeutung sicher zu stellen. Wie oft hat man nicht eine Meinung verketzert, blos weil sie neu war, ohne zu untersuchen, ob sie nicht gerade zur besseren Erkenntniß der Wahrheit und zur Förderung der Religion diente!

Wenn wir trotzdem der Kritik auch in dieser Richtung einen Beruf zuschreiben, so ist es doch kein erfreuliches und beneidenswerthes Amt. Die Morgenländer haben die Sage, daß Lucifer dem Engel, der ihn in den Abgrund stieß, einen so entsetzlichen Blick zugeworfen, daß der Engel ihn nimmer vergessen und nimmer recht froh werden konnte. Dieß kann man nun freilich vom christlichen Standpunkte aus anders auffassen. Der Sieg Gottes über den Widersacher, des Glaubens über den Unglauben ist groß und ruhmvoll, und die Berufenen, welche ihn haben erstreiten helfen, haben ein gutes Werk vollbracht; aber — es ist sicherer, wenn Engel es thun, als Menschen. Menschliches Richten muß uns immer etwas bange machen, oft nicht so sehr um den Gerichteten, sondern um den Richter selbst.

Wir sind zu Ende. Wir wollten Rechte und Pflichten des schriftstellerischen Berufes abwägen und besonders der literarischen Kritik ihre Bedeutung für Wissenschaft und geistiges Leben der Menschheit sichern. Den Schriftstellern, die sich über die Mißgriffe der Kritik beklagen,

sagen wir: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!

Allen aber, die ihres hohen Berufes warten, für die Wahrheit kämpfen und ihr Licht leuchten lassen, Lehrer und Meister genannt werden und nach Ruhmeskränzen ringen; Allen auch, welche der Eifer für die gute Sache verzehrt, muß immer und immer wieder gesagt werden oder sie müssen es sich selbst sagen: „Wenn ich in den Zungen der Menschen rede und der Engel, habe aber die Liebe nicht, so bin ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle geworden. Und wenn ich die Gabe der Weissagung habe und kenne alle Geheimnisse und jegliche Wissenschaft; und wenn ich allen Glauben habe, so daß ich Berge versetze, habe aber die Liebe nicht, so bin ich nichts“ (I. Kor. 13, 1. 2).

2.

Zur Galileifrage.

Von Prof. Dr. Funk.

Als K. von Gebler sein Werk: Galileo Galilei und die römische Curie 1876, veröffentlichte, klagte er in der Vorrede, daß, während Italiener und Franzosen eine äußerst reiche Literatur über G., seine vielumstrittenen Schicksale und epochemachenden Errungenschaften aufzuweisen haben, in Deutschland über diesen Heros der Wissenschaft verschwindend wenig geschrieben worden sei. Inzwischen ist es etwas anders geworden. Kommt unsere Galilei-Literatur der jener Nationen auch noch nicht gleich, so steht sie hinter ihr doch nicht mehr so gar weit zurück. Ueber den Proceß des großen Gelehrten wurde in den letzten Jahren in Deutschland nicht viel weniger verhandelt als anderwärts. Auf die Schrift Gebler's folgte, von kleineren Arbeiten abgesehen, 1879 die eingehende Untersuchung von Reusch (Der Proceß Galilei's und die Jesuiten). Jüngst (1882) erschienen die Galileistudien von Grisar. Die hervorragende Publication gibt uns Anlaß, über den Stand der Angelegenheit in dieser Zeitschrift kurz zu berichten. Zuvor mögen

aber noch die übrigen wichtigeren Publicationen aus der neueren Zeit aufgeführt werden.

Den Anfang mit Veröffentlichung der Acten des Processes G.'s machte 1850 der Präfect des vaticanischen Archives Marino Marini [1]), aber auch nur den Anfang, da die Documente nicht ganz und vollständig mitgetheilt wurden. Die Acten befanden sich damals seit 1846 wieder in Rom, nachdem sie ungefähr 35 Jahre in Paris gelegen, wohin sie unter Napoleon I., unbekannt in welchem Jahre, gekommen waren. Gebler (S. 387) bemerkt, sie seien von der französischen Regierung dem päpstlichen Stuhle nur unter der Bedingung zurückgegeben worden, daß sie vollinhaltlich veröffentlicht würden [2]). Er stützte sich wohl auf den Bericht Biot's im Journal des Savants (1858 p. 397), in dem übrigens das „vollinhaltlich" nicht steht, und dieser stammt wahrscheinlich aus zuverlässigen Quellen, wenn dieselben auch nicht angegeben sind. Der Zweifel, den Grisar S. 2 Anm. 1 bezüglich des römischen Versprechens äußerte, wurde deßhalb S. 369 mit Recht etwas gemildert. Wenn beigefügt wird, daß die französische Regierung zweifellos kein Recht hatte, bei der Uebergabe Bedingungen zu stellen, da es sich nur um pflichtmäßige Rückerstattung des Eigenthums handelte, so ist das ganz richtig. Nur ist dieser Punkt für die Pflicht der römischen Curie, ein Versprechen zu erfüllen, *wenn* es gegeben ist, von keiner größeren Bedeutung.

Wie es sich mit der fraglichen Verpflichtung ver-

1) Galileo e l'inquisizione. Memorie storico-critiche.

2) Er wiederholt die Behauptung in dem zweiten Bande seines Werkes: die Acten des Galilei'schen Processes (1877) S. XXXV.

halten mag: die Publication entsprach nicht den Erwartungen der gelehrten Welt. Der Franzose Henri de l'Epinois bemühte sich daher, Kenntniß von dem Manuscript zu erhalten, und die erbetene Erlaubniß wurde ihm gewährt, nachdem das Gesuch des Italieners Albèri und des deutschen Mathematikers Cantor einige Zeit vorher abschlägig beschieden worden war. Indessen kopirte er nur die wichtigsten Documente ganz; von den übrigen gab er nur Auszüge, und so war auch mit seiner Publication [1]) der Wissenschaft nicht genügend gedient. Aehnlich verhält es sich mit der Arbeit des Italieners Berti [2]), der die Erlaubniß zur Einsichtnahme des Manuscriptes etwas später erhielt. Die Acten werden, obwohl man nach dem Titel das Gegentheil erwarten könnte, wieder nicht ganz mitgetheilt, und die Veröffentlichung läßt auch bezüglich der Sorgfalt und Treue manches wünschen.

Indessen sollte der vollständige Text der Acten nicht mehr lange vorenthalten bleiben. Er erschien 1877 in doppelter Ausgabe, in Paris und in Stuttgart, indem ihn die beiden Galilei-Forscher Epinois und Gebler unmittelbar nach einander abschrieben. Die Gebler'sche Publication [3]) als die spätere hatte den Vortheil, die Arbeit von Epinois noch benützen zu können, und sie übertrifft diese durch Sorgfalt und durch engsten An-

1) Galilée, son procès, sa condemnation d'après des documents inédits. In der Révue des questions historiques 1867 und auch separat erschienen.

2) Il processo originale di Galileo Galilei pubblicato per la prima volta 1876.

3) Die Acten des Galilei'schen Processes. Nach der Vaticanischen Handschrift herausgegeben. Vgl. S. 408 Anm. 2.

schluß an das Original bezüglich der Schreibweise. Die Publication von Epinois [1]) aber hat dadurch einen besonderen Werth, daß ihr elf photographische Facsimiles von bedeutsamen Stellen der Handschrift beigegeben sind.

Das vaticanische Manuscript umfaßt übrigens nicht alle auf den Proceß G.'s bezüglichen Documente, und diese Erscheinung erklärt sich daraus, daß die Acten der römischen Inquisition in zwei Reihen von Bänden aufbewahrt wurden, von denen die eine die Decreta enthält, d. i. die Protokolle über die Sitzungen des hl. Officums und die darin gefaßten Beschlüsse, die andere die Processus, d. i. die Protokolle über die Verhöre der Angeklagten und die Actenstücke zu den Processen, Briefe, Gutachten der Consultoren, Vertheidigungsschriften der Angeklagten u. dgl., und daß der fragliche Band aus den G. betreffenden Stücken von zwei Bänden der zweiten Classe zusammengesetzt ist [2]), so daß die einschlägigen Decreta in ihm keine Aufnahme fanden. Es fehlen insbesondere das Urtheil der Inquisition v. 22. Juni 1633 und die Abschwörungsformel G.'s. Indessen sind diese beiden wichtigen Documente schon seit dem 17. Jahrhundert bekannt und sie wurden wiederholt gedruckt. Der italienische Originaltext steht u. a. in der Gesammtausgabe der Werke G.'s von Albèri [3]), der lateinische Text bei Gebler S. 422—428, beide Formen zumal bei Grisar S. 131—137. Wenn aber die auf G. be-

1) Les pièces du procès de Galilée précédées d'un avant-propos. Rome et Paris 1877.

2) Vgl. Gebler, Galilei S. 394 f. Reusch S. 4.

3) Le opere di Galileo Galilei. Prima edizione completa condotta sugli autentici manoscritti Palatini. Firenze 1842—56. Mit dem Supplementband 16 Bde.

züglichen Decreta von der vaticanischen Handschrift ausgeschlossen wurden, so ist doch eine Reihe derselben durch die Publication Gherardi's [1]) bekannt geworden. Das Angeführte möge hier genügen. Bezüglich der weiteren Literatur sei auf Grisar S. 1—10 und die Berichte von Schanz in der Liter. Rundschau 1878 Nro. 1 und 13 sowie im Liter. Handw. Nro. 252—254 verwiesen.

Es war bekanntlich die Annahme und Vertheidigung des kopernikanischen Weltsystems, was das kirchliche Einschreiten gegen G. veranlaßte. Die bezügliche Lehre war zwar schon seit dem Jahr 1543 bekannt, in dem das epochemachende Werk De revolutionibus orbium coelestium des Frauenburger Domherrn erschienen war. Sie war aber bisher unangefochten geblieben, obwohl sie nach der damals vorherrschenden Anschauung mit der Lehre der Schrift unvereinbar war, hauptsächlich weil die dem Werke beigegebene Vorrede von Andreas Osiander die Meinung verbreitet hatte, Kopernikus habe die Lehre nicht als seine positive Ueberzeugung, sondern nur als Fiction zur leichteren Berechnung des Laufes der Gestirne und in diesem Sinne als Hypothese vorgetragen. Diese Auffassung war jedenfalls die vorherrschende und allgemeine, wenn auch die Freunde des großen Astronomen, von der Sache besser unterrichtet, anders dachten [2]). Sie war aber unrichtig, und es mußte daher zu Conflicten kommen, wenn sich dieß herausstellte oder andere

1) Il processo Galileo rideveuto sopra documenti di nuova fonte. Rivista Europea 1870 und separat erschienen. Die wichtigsten Documente hat Gebler in sein Werk aufgenommen.

2) Vgl. Grisar S. 16. 281—283. Der Thatbestand wurde zuerst richtig gestellt durch Beckmann, Zur Geschichte des kop. Systems, in der Zeitschrift für Geschichte Ermlands 1863—64.

der Lehre einen mehr als hypothetischen Werth zuerkannten. Diese Wendung knüpft sich an den Namen G.'s, durch dessen Entdeckungen das neue Weltsystem eine weitere Begründung erhielt.

Nachdem G. schon frühzeitig privatim und in Briefen für dasselbe sich erklärt hatte, sprach er sich in dem Sidereus Nuncius 1610 und noch entschiedener in der „Geschichte und Erklärung der Sonnenflecken" (Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari) 1613 öffentlich zu dessen Gunsten aus. Sofort machte aber auch die alte Weltanschauung ihre vermeintlichen Rechte geltend. Noch 1613 kam man eines Tages an der großherzoglichen Tafel in Pisa auf die Angelegenheit zu sprechen. G. fühlte sich dadurch bewogen, da man die neue Lehre als schriftwidrig bezeichnet hatte, in einem Briefe an seinen Schüler und Freund, den gelehrten Benedictiner Castelli, ihre Vereinbarkeit mit der Schrift nachzuweisen [1]), und 1615 führte er die hier entwickelten Grundsätze in einem Schreiben an die Großherzogin-Mutter Christina noch weiter aus. Veranlassung zu dem zweiten Schreiben gab der Angriff, den der Dominikaner Caccini im Advent 1614 in Santa Maria Novella in Florenz auf die neue Lehre machte, als er in der Erklärung des Buches Josua zu den Worten kam: Sonne, stehe still gen Gabaon u. s. w. (10, 12—14). Der Angriff auf der Kanzel erregte begreiflicherweise bedeutendes Aufsehen. Indessen blieb es nicht bei ihm. Der Dominikaner Lorini brachte die Sache 1615 vor das hl. Officium, indem er den Brief an Castelli nach

---

1) Gebler, Acten S. 14—21.

Rom einsandte, und bald nach ihm trat auch Caccini als Kläger vor jener Behörde auf [1]). So wurde in Rom über die Angelegenheit verhandelt. Die Verhandlungen blieben indessen vollständig geheim, und wenn G. noch im Dezember 1615 sich in die ewige Stadt begab, so that er den Schritt nicht in Folge einer Citation, sondern aus freien Stücken, wenn andererseits freilich zugleich in der Absicht, den Bemühungen seiner Gegner entgegenzutreten. Sein Aufenthalt daselbst erstreckte sich bis Juni 1616, und in dieser Zeit wickelte sich sein erster Proceß ab. Derselbe nahm zwar für die kopernikanische Theorie einen ungünstigen Verlauf. Die elf Theologen des hl. Offiziums gaben am 23. Februar 1616 über die zwei, wie es scheint der Denunciation Caccini's entnommenen, Sätze: 1) die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und durchaus unbeweglich; 2) die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt und nicht unbeweglich, sondern sie bewegt sich täglich um sich selbst, das Gutachten ab: die erste Proposition sei philosophisch betrachtet thöricht und absurd und formell häretisch, da sie der hl. Schrift nach dem Wortlaut und der gemeinen Auslegung und Deutung der Väter und Theologen an vielen Stellen ausdrücklich widerspreche; die zweite erhalte in der Philosophie dieselbe Censur; theologisch betrachtet sei sie wenigstens im Glauben irrig [2]). Das Gutachten wurde sofort am andern Tage den versammelten Cardinälen der Inquisitionscongregation vorgelegt. Am 25. Februar endlich wurde eine Sitzung der Cardinäle der Inquisition in Gegenwart des Papstes

1) Gebler, Acten S. 25—31.
2) Gebler, Acten S. 47 f.

abgehalten und einerseits das Urtheil über die die koperni= kanische Lehre vertretenden Schriften der Indexcongregation übergeben, anderseits über den Angeklagten Beschluß gefaßt. Das Indexdecret [1]) erschien am 5. März, und das Werk des Kopernikus und der Commentar des Augustiners Diego di Stunica zum Buche Job wurden suspendirt, donec corrigantur; der Brief des Karmeliters Foscarini sopra l'opinione de Pittagorici etc. (1615) wurde wegen der ganz entschiedenen Parteinahme für das kopernikanische System sammt allen anderen Büchern, welche in gleicher Weise dasselbe lehrten, völlig verboten. Aber für die Person G.'s lief die Angelegenheit ungefährlich ab. Man wollte gegen sie die möglichste Milde walten lassen. Nur mußte G. selbstverständlich die censurirte Lehre aufgeben. Der Cardinal Bellarmin erhielt mit dem Commissär der Inquisition in der Sitzung vom 25. Februar den Auftrag, ihn zur Annahme dieses Beschlusses zu vermögen. Die Ausführung erfolgte am 26. Februar [2]). Weiter aber wurde G. nicht behelligt. Als sich in Venedig das Gerücht verbreitete, er sei mit Gewalt nach Rom geschleppt und wegen seiner für irrig und häretisch erklärten Ansichten strengstens verwarnt und mit verschiedenen Bußen bedacht worden, stellte ihm der Cardinal Bellarmin am 26. Mai auf seine Bitte ein eigenhändiges Zeugniß aus, in dem jene Aussagen für nichtig erklärt und das gegen ihn beobachtete Verfahren richtig gestellt ist.

Im Vorstehenden ist der Verlauf des ersten Processes mit kurzen Strichen gezeichnet. Dabei blieben die

1) Gebler, Acten S. 50. Grisar S. 130.
2) Gebler, Acten S. 48 f. Grisar S. 129.

Controversen unberücksichtigt, die derselbe veranlaßte. Nun sollen auch noch diese berührt werden. Sie knüpfen sich alle an das G. ertheilte Specialverbot, die kopernikanische Lehre beizubehalten.

Wohlwill [1]) und Gherardi [2]) haben gleichzeitig die Ansicht ausgesprochen, der jenes Verbot betreffende Bericht vom 26. Februar sei eine Fälschung v. J. 1633, geschmiedet in der Absicht, ein Fundament zur Verurtheilung G.'s im zweiten Proceß zu gewinnen, und die Anschauung fand mehrfachen Beifall. Insbesondere huldigte ihr früher auch Gebler. Als er aber die Acten mit eigenen Augen untersuchen und prüfen konnte, stellte sie sich ihm als durchaus grundlos dar, und er nahm keinen Anstand, sie zu widerrufen [3]). Ebenso sprachen sich die übrigen Forscher, welche von den Acten Einsicht zu nehmen in der Lage waren, wie Berti und Epinois, für die Integrität derselben aus, und so kann über diese Frage kein vernünftiger Zweifel mehr bestehen. Scartazzini [4]) verkündigte zwar den Italienern, daß in Deutschland nur noch literarische Charlatans anderer Ansicht seien. Aber die Sache scheint sich eher umgekehrt zu verhalten. Die ernsteren Gelehrten, auch Reusch, nahmen die Aechtheit des fraglichen Documentes an, und nur Leute, welche in historischen Untersuchungen noch unerfahren sind, beharren bei der angeblichen Fälschung.

Wenn Gebler indessen die Aufzeichnung vom 26. Febr. als ächt anerkannte, so glaubte er doch noch die Richtig-

1) Der Inquisitionsproceß des Galileo Galilei 1870.
2) Vgl. Gebler, Galilei S. 101 ff.
3) Acten S. XX—XXIII.
4) Rivista Europea 1878. Vol. VIII, p. 790.

keit ihres Inhaltes und ihre juristische Brauchbarkeit im zweiten Proceß bezweifeln zu sollen. Er fand sie in Widerspruch mit den späteren Aussagen G.'s, da sie durch den Commissär ein absolutes Stillschweigen anbefehlen lasse, während G. nur von der Verwarnung Bellarmin's wisse, die censurirte Lehre als wahr festzuhalten, und er vermißte die erforderlichen Unterschriften, weßhalb er ihr alle Beweiskraft für den späteren Proceß absprach [1]). Allein jener Widerspruch ist in Wahrheit nicht vorhanden. Das in dem Passus nec eam (opinionem) de cetero quovis modo teneat doceat aut defendat, verbo aut scriptis in Betracht kommende quovis modo ist nicht im Sinne eines absoluten Stillschweigens zu fassen. Es erhält vielmehr seine nähere Bestimmung durch das nachfolgende verbo aut scriptis, und der Sinn ist demgemäß, G. dürfe die verbotene Ansicht auf keine Weise, weder schriftlich noch mündlich, festhalten oder vortragen, nicht aber, er dürfe gar nicht, auch nicht in der allgemein zugelassenen hypothetischen Weise, von ihr handeln. Ebensowenig steht die Aufzeichnung mit der vom vorausgehenden Tag (25. Febr.) in Widerspruch, da die Uebersetzung der Worte successive et incontinenti mit „gleich darauf ohne Unterbrechung" und die darauf gestützte Annahme, man habe also am 26. Febr. G. keine Zeit gelassen, um sich auf die Vorstellungen Bellarmin's zu äußern [2]), völlig unrichtig ist. Der Ausdruck incontinenti bedeutet nach den Nachweisen Grisar's (S. 50 f.) nichts anderes als das deutsche „Im Anschluß hieran", und zwischen den in

1) Acten S. XXIV—XXXII.

2) Gebler, Galilei S. 98.

Betracht kommenden Vorgängen kann sogar ein längerer Zeitraum in der Mitte liegen. Auf der anderen Seite ist aber auch die umgekehrte Ansicht nicht stichhaltig, die päpstliche Anordnung vom 25. Febr. sei strenger als ihre Ausführung vom 26. Febr., sofern G. im Falle der Fruchtlosigkeit seiner Ermahnung durch den Cardinal Bellarmin durch den Commissär zu gänzlichem Still-schweigen über die kopernikanische Lehre verpflichtet werden sollte, während ihm eine so weit gehende Verpflichtung nachher doch nicht aufgelegt worden sei [1]). Die Worte seu de ea tractare sind keineswegs in jenem Sinne zu deuten. Sie sind vielmehr, wie Grisar richtig sieht (S. 54), nichts anderes als eine pleonastische Wiederholung des bereits mit den vorausgehenden Worten docere aut defendere ausgedrückten Gedankens.

Die Bedenken gegen die juristische Giltigkeit der Aufzeichnung vom 26. Febr. heben sich, sobald man deren Charakter richtig erkennt. Die Aufzeichnung ist nicht, wie Gebler meint, eine Annotation, sondern eine Registratur und als solche amtlichen Charakters. Die vermißten Unterschriften von G., Notar und Zeugen brauchte sie gar nicht. Es genügte zu ihrer Giltigkeit nach dem kanonischen Recht, wenn sie vom Notar als öffentlicher Person aufgesetzt und wenn die Vorgänge treu und vollständig angegeben waren. Demgemäß tragen auch die Registraturen vom 30. April und 2. Juli 1633 keine Unterschriften. Da dem so ist, so erweisen sich die auf die fragliche Aufzeichnung gestützten Zweifel gegen die „Correctheit“ des zweiten Processes und gegen die

1) Stimmen aus Maria-Laach 1878. I, 396 f.

„Rechtlichkeit“ der gefällten Sentenz ebenso als grundlos wie die Rede von „einer finsteren Machination“ der Feinde G.'s, die bei der Registratur wirksam gewesen sein soll [1]). Die Beweisführung Grisar's ist hier so überzeugend, daß jene Bedenken durchaus verstummen müssen. Auch Reusch hat ihre Kraft anerkannt. Wir gehen auf die Sache nicht weiter ein. Beizufügen ist nur noch, daß auch die Voraussetzung des Zweifels völlig grundlos ist. Gebler meinte nämlich, das Specialverbot in der bekannten strengen Auffassung sei zur Instruirung des zweiten Processes nothwendig gewesen. Die Anschauung ist aber nicht haltbar. Der zweite Proceß war möglich ohne jenes Verbot, und thatsächlich spielt dieses ja auch keine entscheidende Rolle in ihm.

Was nun den zweiten Proceß selbst anlangt, so wurde er durch den Dialog über die beiden Weltsysteme veranlaßt. G. trug sich mit dem Plane dieses Werkes schon seit langer Zeit. Zur Ausführung schritt er, wie aus dem Verhör vom 12. April 1633 hervorgeht, um 1622 und arbeitete an demselben, freilich mit Unterbrechungen, sieben bis acht Jahre. Nach einem Briefe an den Fürsten Cesi v. 24. Dec. 1629 war das Werk zu dieser Zeit so ziemlich seiner Vollendung nahe. Erschienen ist es 1632 unter dem Titel Dialogo di Galileo Galilei Linceo Matematico Sopraordinario dello Studio di Pisa e Filosofo e Matematico Primario del Serenissimo Granduca di Toscana: dove nei congressi di quattro giornate si discorre sopra i due Massimi Sistemi del Mondo, Tolemaico e Copernicano,

1) Gebler, Acten S. XXX—XXXII.

proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte. Es ist in vier Dialoge oder Tage eingetheilt, und die Collocutoren heißen Sagredo, Salviati und Simplicio. Die beiden ersten, zwei damals bereits gestorbene Freunde G.'s, der eine ein vornehmer Venetianer, der andere ein gelehrter Florentiner, vertreten das kopernikanische System; der dritte, der den Namen des Commentators des Aristoteles führt, tritt für die ptolemäische Weltauffassung ein.

Der Publication gingen längere und schwierige Verhandlungen voran [1]). Es wurde zuerst gerathen, das Buch in Frankreich, Deutschland, Venedig oder Genua drucken zu lassen. G. lehnte die Vorschläge ab. Er wollte die römische Approbation erlangen und begab sich zu diesem Behufe im Mai 1630 in die ewige Stadt, nachdem er zuvor durch Castelli über die Stimmung daselbst Erkundigungen eingezogen hatte. Der Papst und verschiedene Cardinäle nahmen ihn freundlich auf. Auch die Verhandlungen über das Imprimatur ließen sich anfangs gut an. Der päpstliche Palastmeister Riccardi war ihm sehr gewogen. Nur sollten einige Revisionen vorgenommen werden. Gleichwohl erfolgte der Druck nicht in Rom. Castelli rieth am 24. August, das Werk in Florenz unter die Presse zu bringen, ohne Zweifel, weil er allmählig gefunden hatte, daß der Druck bei der Richtung des Dialoges in Rom nicht zu Stande kommen würde, und G. ging auf den Antrag ein. Das Werk war somit durch die dortige Behörde

1) Vgl. darüber Reusch S. 192—213.

zu prüfen und erhielt die Approbation des Inquisitors und Generalvikars von Florenz. Vor dieselbe setzte G. auf der Rückseite des Titelblattes das Imprimatur des päpstlichen Palastmeisters. Dieser Schritt ist nicht zu rechtfertigen. Dagegen war das Imprimatur von Florenz rechtsgiltig.

Der Dialog blieb trotzdem nicht unbehelligt, und so wie die Dinge standen, konnte er nicht ohne Anfechtung bleiben. Der Rahmen, innerhalb dessen die kopernikanische Ansicht erörtert werden durfte, war offenbar überschritten. G. sprach von derselben nicht bloß hypothetisch, sondern trat offenbar als ihr Anwalt auf. Das Werk wurde daher einer Prüfung unterzogen, und die zu diesem Behufe eingesetzte Specialcongregation kam zu dem Ergebniß, die Sache sei dem hl. Officium zu übergeben. Dieses beschloß die Vorladung des Verfassers, und nach verschiedenen vergeblichen Bemühungen, die Erlaubniß zur schriftlichen Verantwortung zu erhalten, leistete G. der Citation endlich Folge. Am 20. Jan. 1633 reiste er von Florenz ab. Am 13. Febr. langte er in Rom an.

Seine Behandlung war hier, von dem Proceß selbst abgesehen, eine ungewöhnlich milde. Er durfte seine Wohnung statt in dem Inquisitionsgebäude in dem toskanischen Gesandtschaftspalast nehmen, und als er endlich auf einige Wochen (nämlich vom ersten Verhör am 12. April bis zum zweiten am 30. April und vom 21—24. Juni) sich in jenes verfügen mußte, wurde ihm nicht etwa ein Kerker, sondern ein Theil der Wohnung des Fiskals der Inquisition, bestehend aus drei Zimmern, zum Aufenthalt angewiesen.

Das Verhör begann erst zwei Monate nach seiner Ankunft, am 12. April [1]). Bis dahin war die Inquisition mit der Instruction des Processes beschäftigt. Die Fragen, die an ihn gerichtet wurden, betrafen namentlich das Specialverbot v. J. 1616 und den Dialog. G. behauptete bezüglich des letzteren, vom kopernikanischen System nicht anders als hypothetisch gehandelt, es nicht nur nicht für wahr angenommen, sondern sogar seine ungenügende Begründung aufgezeigt zu haben. Die Aussage war sicherlich unwahr, und es wurden darum vor allem drei Theologen zur Abfassung von Gutachten über die Richtung des Dialoges aufgefordert. Sie sprachen sich alle dahin aus, daß G. die kopernikanische Ansicht in dem Werke vertrete [2]). Die Sache wurde in einer gewöhnlichen Inquisitionssitzung am am 27. April vorgetragen. In derselben wurde zugleich der Commissär ermächtigt, in außergerichtlicher Weise mit G. zu verhandeln, um ihn zum Geständniß bezüglich der Haltung des Dialoges aufzufordern. Man that diesen Schritt, weil er eher zum Ziele zu führen schien, während bei Einhaltung des gewöhnlichen Weges zu fürchten war, man möchte ohne Anwendung größerer Strenge, die man doch vermeiden wollte, nicht dahin gelangen. Die Hoffnung wurde nicht getäuscht. Als der Commissär am anderen Tage sich zu G. begab, ging dieser auf die Vorstellungen ein. Wir erfahren von diesem Schritt durch einen Brief des Commissärs an den Cardinal Barberini vom 28. April 1633, der durch Pieralisi, den Bibliothekar der Barberiniana, auf-

1) Die Acten des ersten Verhöres bei Gebler S. 74—82.
2) Gebler, Acten S. 92—111.

gefunden und publicirt wurde in dem Werke Urbano VIII e Galileo Galilei, Memoire storiche 1875 (p. 197).

In Folge jener außergerichtlichen Verhandlung gestaltete sich das zweite Verhör am 30. April [1]) sehr einfach. Die Inquisition ließ den Beklagten nicht vorführen. G. verlangte vielmehr selbst, vor den Commissär geführt zu werden, und gab jetzt die Erklärung ab: er habe bei nochmaligem Lesen seines Dialoges diesen an mehreren Stellen so abgefaßt gefunden, daß der Leser, der seine innere Gesinnung nicht kenne, zu der Meinung veranlaßt werden könnte, die für die falsche Ansicht vorgebrachten Argumente seien eher beweiskräftig als leicht zu widerlegen; er habe also gefehlt; der Fehler entspreche aber nicht seiner Gesinnung, sondern er sei eine Folge seines Ehrgeizes, der Unwissenheit und Unachtsamkeit. Nachdem er dieses deponirt hatte und bereits entlassen worden war, kehrte er noch einmal zurück, um zu bemerken, daß er bereit sei, zur Bekräftigung seiner Versicherung über die verurtheilte Lehre zu seinen Dialogen einen oder zwei hinzuzufügen und die für die falsche Ansicht vorgebrachten Gründe zu widerlegen.

Nach diesem Geständniß durfte G. in den Gesandtschaftspalast zurückkehren. Der Proceß war aber noch nicht zu Ende. Am 10. Mai folgte ein drittes Verhör [2]), und G. erhielt die Erlaubniß, eine Vertheidigungsschrift einzureichen. Als Termin wurde ihm eine Frist von acht Tagen anberaumt. Er konnte indessen, ohne Zweifel, weil er schon zuvor über das Verfahren verständigt worden war, die Schrift sofort übergeben. Dieselbe

1) Gebler, Acten S. 82—85.
2) Gebler, Acten S. 86—91.

enthält eine Rechtfertigung seines Verhaltens bei Veröffentlichung des Dialoges und die Bitte um Berücksichtigung seines körperlichen Leidens, seiner geistigen Bedrängniß, seines hohen Alters von 70 Jahren sowie seiner Ehre und Reputation gegenüber den Verleumdungen seiner Gegner.

Fünf Wochen später, am 16. Juni, berieth die Inquisition über das weiter zu beobachtende Verfahren. In der Zwischenzeit aber war der ganze Proceß, von der Denunciation Lorini's an, noch einmal revidirt worden, und dieser Revision verdanken wir ohne Zweifel die Uebersicht der Acten an der Spitze der Actensammlung [1]) sowie die Zusammenstellung der Acten der beiden Processe in einen Band. Der Beschluß jener Sitzung lautet: G. sei noch über seine Intention zu verhören, auch unter Androhung der Folter; und wenn er bei seiner früheren Versicherung beharre (et si sustinuerit), habe er sich durch die Abschwörung in einer Plenarversammlung des hl. Officiums von dem starken gegen ihn vorliegenden Verdachte zu reinigen und sei zur Gefängnißstrafe und zu vollständigem Stillschweigen über die fragliche Lehre zu verurtheilen; der Dialog sei zu verbieten und das Urtheil allen Nuntien und Inquisitoren zur Kenntniß zu bringen [2]). Die Ausführung des ersten Theiles erfolgte am 21. Juni, in dem vierten und letzten Verhör [3]). G. blieb bei seiner früheren Erklärung bezüglich seiner Intention. Als man ihn mit dem Bemerken zum Geständniß der Wahrheit aufforderte, man

1) Gebler, Acten S. 1—10. Vgl. S. XI f.
2) Gebler, Acten S. 112.
3) Gebler, Acten S. 112—114.

werde sonst gegen ihn die geeigneten Mittel (remedia juris et facti opportuna) anwenden, erklärte er, er halte die Meinung des Kopernikus nicht fest, noch habe er sie seit dem Verbote v. J. 1616 festgehalten; man möge mit ihm verfahren nach Belieben; und als man ihm bestimmter mit der Tortur drohte, wiederholte er die Erklärung mit dem Beifügen, er sei da, um zu gehorchen. Die Abschwörung fand am anderen Tage (22. Juni) im großen Saale des Dominikanerklosters Santa Maria sopra Minerva statt. Dem Act voraus ging die Verkündigung des Urtheils. Der Dialog wurde verboten, der Verfasser auf eine dem Ermessen des hl. Officiums anheimstehende Zeit zur Haft und dazu verurtheilt, drei Jahre lang wöchentlich einmal die sieben Bußpsalmen zu beten [1]). Den nächsten Tag hatte G. noch in seiner bekannten Wohnung im Inquisitionsgebäude zuzubringen. Am 24. Juni durfte er aber sein „Gefängniß" im toskanischen Gesandtschaftspalast wieder beziehen.

Sein Aufenthalt in Rom dauerte nicht mehr lange. Am 2. Juli wurde ihm gestattet, zu dem Erzbischof von Siena, am 1. December, auf seine Villa Arcetri bei Florenz sich zu begeben. Am 25. Febr. 1638 wurde ihm endlich die Erlaubniß zu Theil, sein Haus in Florenz zu beziehen. Doch hielt er sich hier nicht immer auf. Seit Anfang des Jahres 1639 treffen wir ihn wieder in Arcetri. Er zog wahrscheinlich den Aufenthalt außer der Stadt dem in derselben vor, weil doch seine Bewegung eine beschränkte war, da er immer noch unter der Aufsicht der Inquisition stand. In Ar-

1) Beide Documente, Urtheil und Abschwörung, in italienischem und lateinischem Text bei Grisar S. 131—137.

cetri starb er auch am 8. Juni 1642 nach Empfang der Sacramente und des Segens des Papstes. Bestattet wurde er nicht, wie er in seinem Testamente wünschte, in der Gruft seiner Familie in Santa Croce in Florenz, sondern in der Seitenkapelle der hl. Kosmas und Damian dieser Kirche. Von der Errichtung eines Grabmales mußte in Anbetracht seiner Verurtheilung zunächst abgesehen werden. Erst 1734 wurde von der Inquisition die Erlaubniß hiezu ertheilt.

Wir wollten zunächst die Leidensgeschichte G.'s zu Ende führen, ohne uns, wie wir ähnlich bei der Darstellung des ersten Processes verfuhren, durch die einschlägigen Controversen aufhalten zu lassen. Indem wir nun zu diesen übergehen, ist vor allem zu bemerken, daß die viel berufenen Worte E pur si muove, „Und sie bewegt sich doch," die G., mit dem Fuß auf den Boden stampfend, gesprochen haben soll, als er sich von der knieend vollbrachten Abschwörung erhob, allgemein als bloße Sage anerkannt sind. Beizufügen ist nur, daß sie nach dem Nachweis von Grisar (S. 106) schon in dem „Lehrbuch der philosophischen Geschichte" von Steinacher 1774 stehen, während Heis (Natur u. Offenbarung 1868 S. 371) sie zuerst in dem 1789 in 7. A. zu Caen erschienenen Dictionnaire historique verzeichnet fand.

Die Anwendung der Folter ferner kann heutzutage ebenfalls nicht mehr behauptet werden. Wohlwill widmete zwar noch 1877 in der Schrift: Ist Galilei gefoltert worden? der Frage eine eigene Untersuchung und gelangte zur Bejahung derselben. Sein Ausgangspunkt ist der Satz im Schlußurtheil, man sei gegen G. bis

zum Examen rigorosum geschritten. Daraus soll mit aller Bestimmtheit folgen, daß G., nachdem die üblichen Ermahnungen und die Androhung der Tortur ohne Wirkung geblieben, an den Ort der Tortur geführt und dort von neuem befragt worden sei, wenn auch unentschieden bleibe, wie man dann weiter mit ihm verfahren sei, ob man ihn entkleidet, gebunden und alle weiteren Vorbereitungen zur Vollziehung der Tortur getroffen oder ob man die eigentliche Tortur vollzogen habe. Als Regel sei zwar anzunehmen, daß die Tortur in Anwendung gebracht worden sei, wenn als Ergebniß des Examen rigorosum ein Geständniß nicht verzeichnet sei, da der Richter verpflichtet gewesen sei, sie zu vollziehen, wenn genügende Indicien vorlagen. Es habe jedoch Ausnahmefälle gegeben, um derentwillen ein solcher Schluß nicht als schlechthin berechtigt angesehen werden dürfe (a. a. O. S. 29). Wohlwill muß also selbst einräumen, daß es allenfalls nicht bis zur Tortur selbst, sondern gleichsam nur bis zur Schwelle derselben oder bis zur Territio realis in der Folterkammer gekommen ist. Wenn er bedacht hätte, daß es bei Greisen Regel war, sie mit der Tortur zu verschonen und sie nur durch Bedrohung mit der Folter zu schrecken [1]), so hätte er das, was er als bloß möglich zugibt, in Anbetracht der 70 Jahre G.s als wahrscheinlich bezeichnen müssen, und dieß um so mehr, als Papst und Cardinäle unbestreitbar wollten, daß man gegen den berühmten Gelehrten nicht bis zum Aeußersten schreite. Indessen ist die ganze Argumentation Wohlwill's unrichtig. Das Examen ri-

1) Reusch, Proceß Galilei's S. 308.

gorosum oder das peinliche Verhör und die Tortur sind zwar nicht, wie bisweilen behauptet wurde, zwei ganz verschiedene Dinge; die Tortur ist vielmehr ein Theil von jenem. Aber die Grenzscheide zwischen dem gewöhnlichen und peinlichen Verhör war, wie Reusch [1]) überzeugend nachgewiesen hat, nicht die Abführung in die Folterkammer, sondern der zur Anwendung der Folter ermächtigende Beschluß. Demgemäß folgt aus der Erwähnung des Examen rigorosum im Schlußurtheil nur das, was wir auch aus den Acten ersehen, daß G. im Verhörslocal mit der Folter bedroht wurde. Daß es aber nicht über diese Drohung oder die Territio verbalis hinaus kam, zeigt das Schweigen der Acten. Denn wäre die Abführung in die Folterkammer erfolgt, so hätte sie sammt den Vorgängen an diesem Orte protokollirt werden müssen. Daß es sich so verhält, gibt Wohlwill selbst zu. Nur behauptet er andererseits (S. 96 ff.), der Schluß des Protokolls vom vierten Verhör sei unächt. Die Abführung in die Folterkammer und die Vorgänge in dieser seien wirklich aufgezeichnet worden. Aber das ursprüngliche Protokoll, bezw. Blatt 453 in den Acten, sei vernichtet und das jetzt vorhandene mit gefälschtem Schluß in die Acten eingeschoben worden (S. 162 f.). Scartazzini erklärt sogar das ganze Protokoll des vierten Verhöres für eine Fälschung [2]). Selbst das Datum soll unrichtig sein und das Verhör nicht am 21., sondern am 17. Juni stattgefunden haben. Allein von einer Fälschung kann nach der sorgfältigsten Prüfung derjenigen, welche die Acten eingesehen haben,

---

1) Proceß Galilei's S. 357—371.

2) Vgl. Reusch a. a. O. S. 319 ff.

auch an diesem Orte nicht die Rede sein. Die angeführten Einwände sind daher völlig grundlos. Scartazzini mußte, um seine Chronologie plausibel zu machen, überdieß die Berichte des toskanischen Gesandten Niccolini für lügenhaft erklären. Wer aber so mit Gesandschaftsberichten verfährt, der beweist, daß er als Historiker noch in den Kinderschuhen steckt.

Obwohl G. durch die Inquisition verurtheilt wurde, so vertrat er in dem Punkt, wegen dessen die Verurtheilung erfolgte, dennoch die Wahrheit. Die Sache ist heutzutage und schon geraume Zeit allgemein anerkannt. Das kopernikanische Weltsystem ist nicht absurd und häretisch, wie es in dem Urtheil v. J. 1616 heißt, sondern richtig und wahr. Jenes Urtheil war vielmehr falsch, das Verbot ein unglückliches, das die Indexcongregation in demselben Jahre gegen das Werk des Frauenburger Domherrn und andere ähnliche Werke erließ. Es wurde damit ein Irrthum begangen, und das Versehen blieb wenigstens formell zwei Jahrhunderte lang in Kraft, wenn man thatsächlich auch schon früher eine mildere Stellung zu der verurtheilten Lehre einnahm. Sämmtliche Ausgaben des Index enthalten fortan das Decret v. J. 1616. Das *allgemeine* Verbot der kopernikanischen Literatur wurde zwar schon in der Ausgabe v. J. 1758 weggelassen. Aber das *besondere* Verbot der *einzelnen* namhaft gemachten Schriften blieb noch über ein halbes Jahrhundert bestehen, bis die römische Curie ihre Stellung zu der Angelegenheit gründlich änderte. Als von dem päpstlichen Palastmeister Anfossi dem Professor Settele an der Sapienza für seine „Elemente der Optik und der Astronomie“ das

Imprimatur verweigert wurde, weil er ganz entschieden die Lehre von der Bewegung der Erde vertrat, appellirte er an den Papst, und die Schrift durfte gedruckt werden. Der Papst verwies die Sache an die Congregation der Inquisition und bestätigte deren Beschluß vom 16. August 1820. Zwei Jahre später beschloß dieselbe Congregation in allgemeiner Form, es sei zu Rom der Druck von Werken gestattet, welche über die Beweglichkeit der Erde und die Unbeweglichkeit der Sonne gemäß der allgemeinen Ansicht der neueren Astronomen handelten, und in die nächste Ausgabe des Index (1835) werden endlich auch die wegen der kopernikanischen Lehre namentlich verbotenen Bücher nicht mehr aufgenommen (Grisar S. 143).

Wie ist nun jener Fehler zu beurtheilen? Jedenfalls ist wegen des Irrthums der römischen Curie kein besonderer Vorwurf zu machen. Die Theologen hielten das kopernikanische Weltsystem in der weitaus größeren Mehrzahl, um nicht zu sagen, fast einstimmig für unvereinbar mit der hl. Schrift, indem sie glaubten, die Schriftstellen, in denen von dem Stillstehen der Erde und der Bewegung der Sonne die Rede ist, wörtlich verstehen zu müssen, und es waltete in dieser Beziehung zwischen Katholiken und Protestanten kein Unterschied ob. Luther sah in dem Vorgehen des gelehrten Domherrn von Frauenburg die Verkehrung der Astronomie durch einen Narren, Melanchthon erklärte es für Gaukelei und Verwirrung der Wissenschaften. Der protestantische Astronom Kepler mußte wegen seiner kopernikanischen Ansichten seine württembergische Heimath verlassen. Der Generalsuperintendent Calovius in Wittenberg hieß 1659

die Vernunft da schweigen, wo die Schrift als Lehrerin und Zeugin auftrete, und constatirte mit Freuden, daß die Gottesgelehrten seiner Confession „bis auf den letzten Mann" die Lehre von der Bewegung der Erde verwerfen. Der Pastor Kohlreiff an der Domkirche zu Ratzeburg erklärte noch 1744 die kopernikanische Lehre für eine gotteslästerliche Eingebung des Teufels [1]). Aber die Theologen haben eben in der Gesammtheit sich getäuscht, und ihr Irrthum ist eine feststehende Thatsache. Wir brauchen uns deßhalb nicht länger bei ihm aufzuhalten.

Nicht so unbestritten ist es, wie der Schritt der Inquisition und der Indexcongregation näher zu beurtheilen ist. Darüber sollte zwar nicht mehr verhandelt werden, ob die fragliche Entscheidung doctrineller oder, wie neuere katholische Schriftsieller wollten, bloß disciplinärer Art sei. Der doctrinelle Charakter liegt ja offen am Tage. Grisar (S. 147 ff.) hat sich mit vollstem Recht unumwunden in diesem Sinne ausgesprochen. Die Sache unterliegt für jeden nur halbwegs unbefangenen Menschen auch nicht einem leisen Zweifel. Die Entscheidung Grisar's mag insofern nicht allzu hoch anzuschlagen sein. Da es aber immer noch Theologen gibt, welche aus Motiven, die ich nicht nennen will, der anderen Ansicht den Vorzug geben, so verdient sie jedenfalls unsere Achtung.

Eine andere Frage ist, ob das kopernikanische Weltsystem selbst als Häresie qualificirt wurde oder ob es mit einer leichteren Note davon kam. Die Theologen der Inquisition erklärten 1616, wie wir oben (S. 413)

1) Die Belege bei Grisar S. 124. 283—288.

gesehen, die Lehre, daß die Sonne der Mittelpunkt der Welt und unbeweglich sei, für formell häretisch, da sie den Aussprüchen der hl. Schrift nach dem Sinn der Worte und nach der allgemeinen Auslegung und Deutung der Väter und Theologen an vielen Stellen ausdrücklich widerspreche; den anderen Satz, daß die Erde nicht der Mittelpunkt der Welt und nicht unbeweglich sei, sondern sich täglich um sich selbst bewege, erklärten sie für wenigstens irrig im Glauben. Im ganzen, dürfen wir bei dem inneren Zusammenhang der beiden Sätze sagen, lautete also ihr Urtheil auf Häresie. Ebenso ist im Schlußurtheil und in der Abschwörungsformel v. J. 1633 von Häresie, bezw. Häresien die Rede und dementsprechend wurde von vielen, wahrscheinlich sogar den meisten Theologen in früherer und neuester Zeit [1]) angenommen, die kopernikanische Lehre sei als Häresie verurtheilt worden. Grisar glaubt anderer Ansicht sein zu sollen. Er meint, nur die Censur „schriftwidrig" sei über die neue Weltanschauung verhängt worden. Er widmet diesem Punkte einen eigenen und längeren Abschnitt in seiner Schrift (S. 213—251), und er getraut sich mit Zuversicht zu behaupten, daß das Urtheil der Qualificatoren nicht das des Index sei (S. 222). Seine Beweisführung zeugt zwar von großer Gelehrsamkeit, und ich erkenne das bereitwillig an. Aber sie leidet andererseits an beträchtlichen Schwächen. Ich wage daher mit noch größerer Zuversicht für die andere Anschauung einzutreten, und ich hoffe, ihre Richtigkeit in Folgendem außer allen Zweifel zu stellen.

---

1) Vgl. die Namen bei Grisar S. 222.

Grisar stützt sich für seine Annahme vor allem auf das Schlußurtheil gegen G. Hier werde das Gutachten der Qualificatoren zwar angeführt. Aber es geschehe dieß nur in Form eines historischen Referates, und dieses Referat sage zudem ebenso bestimmt, daß das veröffentlichte Decret die Formel falsa ed onninamente contraria alla Sacra e Divina Scrittura enthalten habe. Eben diese Formel bilde die Grundgestalt, welche in den einschlägigen Aussprüchen von Betheiligten sowohl als von anderen beständig wiederkehre. Erscheine sie verändert, so geschehe dieses nur nach einer milderen Seite hin, niemals aber zu der strengen Censur „häretisch" (S. 222). Im Schlußurtheil gegen G. soll m. e. W. das Urtheil der Qualificatoren über das kopernikanische System gemildert erscheinen, und die Milderung soll darin bestehen, daß an die Stelle der Censur „häretisch" die Censur „schriftwidrig" gesetzt worden sei. Allein diese Auffassung ist nichts weniger als probehaltig, und der Irrthum, in dem sich Grisar hier befindet, ward verhängnißvoll für seine ganze Beweisführung. Das Wort „schriftwidrig" bezeichnet gar keine Censur in dem hier in Betracht kommenden Sinn. Es bezeichnet vielmehr den Grund einer Censur, näherhin der Censur „häretisch", und Grisar hätte das um so weniger verkennen sollen, als er S. 224 ausdrücklich bemerkt, ein divinae scripturae omnino adversans gebe es in der sonst gebräuchlichen Abstufung der kirchlichen Censuren nicht; diese Stufenleiter werde von den Theologen wie von den Inquisitionsschriftstellern unter geringer Variirung folgendermaßen absteigend aufgeführt: haeretica (sententia), erronea, haeresi proxima,

temeraria, falsa. Sollte man also im Galileiproceß zur Qualification der kopernikanischen Lehre eine besondere Censur geschaffen haben? Grisar nimmt das an. Aber die Annahme ist schon an sich sehr unwahrscheinlich. Wenn wir vollends die einschlägigen Documente sorgfältig und unbefangen prüfen, stellt sie sich als durchaus grundlos dar. Denn im Urtheil der Qualificatoren erscheinen die Worte „häretisch" und „schriftwidrig" mit aller nur möglichen Bestimmtheit in dem erwähnten Verhältniß, und der Wortlaut der Schlußsentenz gegen G. und der Abschwörungsformel steht dieser Auffassung so wenig entgegen, daß er vielmehr erst durch sie ihr volles Licht bekommt. Gehen wir also näher auf die Documente ein!

Der Wortlaut des Urtheils der Qualificatoren über den ersten der zwei incriminirten Sätze ist folgender: Omnes dixerunt dictam propositionem esse stultam et absurdam in philosophia, et formaliter haereticam, quatenus contradicit expresse sententiis S. Scripturae in multis locis secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum S. Patrum et Theologorum doctorum [1]). Der Satz wird also ausdrücklich deßwegen oder insofern für häretisch erklärt, weil oder als er der Schrift widerspricht. Das „schriftwidrig" ist demgemäß nicht als Censur, sondern als Grund der Censur „häretisch" zu fassen. Die Sache ist so evident, daß wir uns bei der Stelle nicht weiter aufzuhalten brauchen. Dagegen ist gleich hier beizufügen, daß alle Wahrscheinlichkeit dafür

1) Gebler, Acten S. 47 f. Grisar S. 38.

spricht, daß das Urtheil der Theologen von der Inquisitionscongregation in der Sitzung vom 25. Februar 1616 zu dem ihrigen gemacht wurde. Es ist zwar zu bedauern, daß uns über diese Sitzung kein näherer Bericht vorliegt. In der Urkundensammlung von Gherardi ist diese Sitzung übergegangen. Vielleicht fand sich über sie kein besonderes Decret vor, da die „Acten“ des Galileiprocesses über sie eine kurze Registratur enthalten. Wie es sich aber mit jener Frage verhalten mag: diese Registratur gibt uns wenigstens über den in Rede stehenden Hauptpunkt genügenden Aufschluß. Sie lautet: Illustrissimus D. Cardinalis Millinus notificavit RR. pp. DD. Assessori et Commissario S. Officii, quod relata censura PP. Theologorum ad propositiones Galilei Mathematici, quod sol sit centrum mundi et immobilis motu locali et terra moveatur etiam motu diurno, Sanctissimus ordinavit Ill. D. Card. Bellarmino etc. [1]). Es wird hier allerdings nicht ausdrücklich gesagt, daß die Congregation der Inquisition das Urtheil der Theologen angenommen und bestätigt habe. Daß aber dieses dennoch geschah, ist nach dem Bericht überaus wahrscheinlich, und wir dürfen es um so eher annehmen, als im anderen Fall mit allem Grund zu erwarten wäre, die Einsprache gegen jene Qualification und der Antrag auf Aenderung wäre kurz notirt worden. In der Registratur wäre ja sonst gerade die Hauptsache in dieser Sitzung unterdrückt oder ausgelassen worden. Das Schweigen der Acten wiegt an diesem Orte kaum weniger schwer als das Schweigen in dem zweiten Proceß nach der

1) Gebler, Acten S. 48 f.

Bedrohung G.'s mit der Folter. Und wenn wir vollends bedenken, daß das, worin man eine Milderung der Censur erblicken könnte, die Vertauschung der Note „häretisch“ mit der Note „schriftwidrig“, nach dem bereits Angeführten im Wesentlichen gar keine Milderung ist, so schwindet jeder Grund, die Beweiskraft des argumentum ex silentio zu bestreiten. Die Congregation der Inquisition hat also ohne Zweifel das Urtheil der Theologen gebilligt.

Nicht anders verfuhr die Indexcongregation, an die nach jener Inquisitionssitzung der die Literatur betreffende Theil der Angelegenheit überging. Ueber ihre Verhandlungen liegt zwar gar kein Bericht vor. Wir erfahren nur, daß das Indexdecret in der Sitzung der Inquisition v. 3. März nach dem Bericht des Cardinals Bellarmin über sein Verfahren mit G. vorgelegt und am 5. März publicirt wurde [1]). Indessen kann die Sache auch hier nicht zweifelhaft sein. Denn es widerspricht einerseits aller Wahrscheinlichkeit, daß diese Congregation vom Urtheil der anderen sollte abgewichen sein, und andererseits liegt in ihrem Decret ja keine wesentliche Aenderung vor. Die kopernikanische Lehre wird ganz im Einklang mit dem Urtheil der Qualificatoren als falsa divinaeque scripturae omnino adversans prädicirt und damit als eine Lehre bezeichnet, welche die Censur „häretisch“ verdiente. Dieses Wort selbst kommt allerdings in dem die kopernikanische Lehre und Literatur betreffenden zweiten Theil des Decretes nicht mehr vor, und es mag sein, daß es wegen seines odiosen Beige-

---

1) Gebler, Galilei S. 400.

schmackes absichtlich nicht mehr wiederholt wurde, wie auch der Cardinal Bellarmin in dem bekannten Attest v. 26. Mai 1616 sich darauf beschränkt, mit Beziehung auf das Indexdecret, aber auch mit einiger Abschwächung desselben, die kopernikanische Lehre als contraria alle Sacre Scritture zu bezeichnen. Aber sein Fehlen ist ja neben dem divinae scripturae omnino adversans von unwesentlicher Bedeutung. Zudem ist es nicht einmal sicher. Am Anfang des Decretes ist von vor einiger Zeit erschienenen Büchern mit variae haereses atque errores die Rede, und es ist kein hinreichender Grund zu der Annahme vorhanden, diese Worte seien nicht auch auf die kopernikanische Literatur zu beziehen. Daß die bezüglichen Schriften nicht in unmittelbarer Reihenfolge nach den vorausgehenden aufgeführt werden, steht dem nicht so sehr entgegen, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Die Art und Weise, wie sie eingeführt werden, begreift sich hinlänglich aus dem Umstand, daß die Congregation sich ihnen gegenüber zu einer besonderen Erklärung über ihr Einschreiten veranlaßt sah. Die Beziehung jener Worte auf den zweiten Theil des Decretes ist daher keineswegs ausgeschlossen. Wie es sich aber damit verhalten mag: der Punkt ist wegen der charakteristischen Bedeutung der Worte divinae scripturae omnino adversans ziemlich gleichgiltig, und in allen Fällen darf es als ebenso sicher betrachtet werden, daß die Indexcongregation im J. 1616 von dem Urtheil der Congregation der Inquisition nicht abwich, wie es sich uns als sicher dargestellt hat, daß diese das Urtheil ihrer Theologen zu dem ihrigen machte.

Indem wir zur Schlußsentenz v. J. 1633 übergehen,

ist vor allem zu bemerken, daß am Anfang derselben der Verlauf des ersten Processes kurz erzählt und in die Erzählung die zwei Propositionen der Qualificatoren wörtlich aufgenommen sind. Die erste und wichtigere lautet in dem Originaltext der Sentenz: Che il Sole sia centro del Mondo ed immobile di moto locale, è proposizione assurda e falsa in filosofia, e formalmente eretica per essere espressamente contraria alla Sacra Scrittura. Diese wörtliche Citation ist schwerlich ganz bedeutungslos. Sie weist auf das Gewicht hin, das die Congregation dem Gutachten ihrer Theologen beilegte. Die Art und Weise ferner, wie das Gutachten eingeführt wird, läßt mit Sicherheit erkennen, daß das Urtheil der Theologen zugleich das der Congregation selbst war. Darüber insbesondere wird endlich kein Zweifel bestehen können, daß das Verhältniß der Prädicate „häretisch" und „schriftwidrig" von beiden Theilen in gleicher Weise aufgefaßt wurde. Indem in der Schlußsentenz an die Stelle des quatenus ein per oder quia gesetzt ist, tritt das Verhältnis womöglich noch schärfer und bestimmter heraus. Der bezügliche Satz oder Satztheil ist zudem für sich betrachtet wie einerseits ganz allgemeiner Art so andererseits für die Inquisition von einer solch eminenten Bedeutung, daß über ihn im Schoß dieser Behörde kein Dissensus bestehen konnte. Demgemäß hat es nichts zu bedeuten, wenn in der Schlußsentenz bei Erwähnung des Indexdecretes das Wort „häretisch" nicht wiederholt wurde. Die Prädicirung der kopernikanischen Lehre als falsa ed onninamente contraria alla Sacra e Divina Scrittura wies nach dem Vorausgehenden deutlich genug auf Häresie hin.

Wie durch die Art der Erwähnung, so verräth die Inquisition auch durch die nachfolgende Bemerkung, daß sie das Urtheil der Qualificatoren zu dem ihrigen machte. Nach Anführung desselben fährt sie nämlich unmittelbar folgendermaßen fort: Da man aber damals milde mit dir verfahren wollte, wurde dem Cardinal Bellarmin der Auftrag ertheilt u. s. w. Man beachte den Gegensatz und bemerke, daß in diesem Satz die Inquisition nicht mehr referirt, sondern von sich, näherhin von ihrem Verhalten im J. 1616 spricht, und man wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, sie gebe, indem sie in solchem Zusammenhange die gegen die Person G.'s geübte Milde betone, zugleich zu verstehen, daß sie mit dem im Vorausgehenden angeführten Urtheil über die von ihm vertretene Lehre durchaus einverstanden sei. Ich wenigstens kann den Passus nicht anders verstehen, und ich gebe zu bedenken, ob wir, wenn wir die Deutung aus dem Context trotz der starken für sie sprechenden Gründe hier abweisen, uns dann noch zu wundern das Recht haben, wenn einzelne Protestanten in I Clem. 5. 6 nichts von einem Hinweis auf die Anwesenheit Petri in Rom zu entdecken behaupten. Der Fall ist hier wie dort im wesentlichen der gleiche.

Noch deutlicher aber als aus dem Anfang erhellt die Beurtheilung der kopernikanischen Lehre seitens der Inquisition aus dem Schluß der Sentenz sowie aus der Abschwörungsformel. Beide Actenstücke fallen überhaupt für unsere Frage insofern zusammen, als das, was dort verurtheilt ist, hier abgeschworen wird, und es genügt daher, wenn wir uns auf das erstere beschränken. In demselben wird G. verurtheilt als veementemente sos-

petto d'eresia, cioè d'aver creduto e tenuto dottrina falsa e contraria alle Sacre e Divine Scritture, che il Sole sia centro della Terra e che non si muova da Oriente ad Occidente, e che la Terra si muove et non sia centro del Mondo; e che si possa tenere e difendere per probabile una opinione dopo d'essere stata dichiarata e difinita per contraria alla Sacra Scrittura, und er hat demgemäß abzuschwören, zu verfluchen und zu verabscheuen li suddetti errori ed eresie. G. wird zwar nicht als Häretiker, sondern nur als der Häresie dringend verdächtig verurtheilt, aber dieß nicht deßwegen, weil etwa die incriminirte Lehre nicht als häretisch angesehen worden wäre, sondern weil für seine Person die Annahme der Häresie nicht vollständig bewiesen war, da er in den Verhören stets und selbst bei Androhung der Folter, wie der Terminus lautete, katholisch antwortete, d. h. die häretische Gesinnung in Abrede zog. Diese Auffassung ergibt sich aus dem Context der Sentenz und namentlich aus dem dem Urtheil selbst vorausgehenden Passus mit aller Nothwendigkeit. Sie liegt auch in der Natur der Sache, da die Verurtheilung als verdächtig der Häresie eine häretische Lehre voraussetzt. Sie ergibt sich endlich mit voller Evidenz aus der angeführten Stelle selbst. Die Häresie, deren Verdacht G. die Verurtheilung zuzog, ist ja deutlich und unzweideutig angegeben. Sie besteht in den schriftwidrigen Sätzen, die Sonne sei der Mittelpunkt der Welt und sie bewege sich nicht von Osten nach Westen, und die Erde bewege sich und sei nicht das Centrum der Welt, sowie in der Annahme, man könne eine Ansicht als probabel festhalten, nachdem sie ausdrücklich

für schriftwidrig erklärt worden. Dabei ist es durchaus irrelevant, ob das cioè im Sinne von „nämlich“ gefaßt oder, wie es auch im lateinischen Text der Fall ist, mit „das ist“ oder „das heißt“ übersetzt wird, eine Uebersetzung, die Grisar S. 245 selbst hat, aber S. 247 als ungenau und verfänglich bezeichnet. So oder anders gefaßt, deutet das Wort an, daß im Folgenden die Häresie, in deren Verdacht G. gekommen war, näher bestimmt wird. Der Häresien sind es, wenn man die einzelnen Sätze in Betracht zieht, sogar mehrere, und so begreift sich, wenn G. angehalten wird, „die zuvorgenannten Irrthümer und Häresien“ abzuschwören und nachher auch wirklich abschwört. Kann man eine größere Deutlichkeit verlangen? Daß neben den Häresien zugleich von Irrthümern die Rede ist, kann die Sache doch unmöglich zweifelhaft machen. Die Häresien sind ja zugleich Irrthümer, wenn auch nicht alle Irrthümer Häresien sind. Die beiden Worte erscheinen überhaupt bei Verurtheilung von Häresien mit einander verbunden, so auch in dem Indexdecret v. J. 1616, und das ausschlaggebende ist selbstverständlich das schärfere. Die Annahme Grisar's (S. 243), die suddetti errori ed eresie beziehen sich nicht eigentlich auf die kopernikanischen Sätze, sondern sie seien einfach aus dem sonstigen, vom Sacro Arsenale bestätigten Gebrauch herübergenommen und sie seien nur ein stehender Ausdruck solcher Inquisitionsurtheile, die sich überhaupt auf eine Mehrheit von verschieden qualificirten Meinungen bezogen, ist völlig grundlos und zugleich so unwahrscheinlich, daß ich sie nicht glaube eingehend widerlegen zu sollen. Nur eines sei bemerkt. Ich habe das Verfahren der Inquisition aus dem Galileiproceß

als genauer und gründlicher kennen gelernt, als daß ich jener Behörde eine derartige Verurtheilung in Bausch und Bogen zuschreiben könnte, die jedermann anders verstehen muß, als der Wortlaut des Urtheils besagt.

Die Documente, die wir bisher zu Rath zogen, stehen alle in vollster Uebereinstimmung unter einander. Im ersten wie im letzten begegnen wir in der deutlichsten Weise dem Gedanken, die kopernikanische Lehre sei häretisch, weil durchaus schriftwidrig. Diese Documente sind aber, weil officieller Natur, Quellenberichte ersten Ranges. Die Frage kann hienach als entschieden gelten. Etwaige abweichende Angaben in anderen Berichten haben ihnen gegenüber als weniger zuverläßig einfach zurückzutreten. Bevor wir indessen diese Erörterung schließen, mag noch ein Einwand kurz beleuchtet werden.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Censur „häretisch" nicht ausgesprochen worden sei, fragt Grisar nach den Gründen dieser Unterlassung, und er findet (S. 225) den Hauptgrund darin, daß sich die Cardinäle der Indexcongregation vergegenwärtigen mochten, es sei doch nicht alles mit Sicherheit vorhanden, was zur Brandmarkung der kopernikanischen Lehre mit der fraglichen Bezeichnung erforderlich gewesen wäre. Die entgegengesetzte Lehre soll insbesondere auch nicht in der hl. Schrift mit der erforderlichen vollen und unwidersprechlichen Evidenz gefunden worden sein, und der Brief Bellarmin's an den Karmeliter Foscarini [1]) soll dafür Zeugniß ablegen. Allein vor allem ist das Letztere nicht richtig. Der gelehrte Cardinal macht wohl die Bemerkung,

1) Grisar S. 367 f.

daß man, falls es eine wirkliche Demonstration für die kopernikanische Weltanschauung gäbe, dann in der Erklärung der scheinbar entgegenstehenden Schrifttexte mit vieler Behutsamkeit vorgehen und eher sagen müßte, daß wir dieselben nicht verstehen, als sagen, daß falsch sei, was bewiesen ist. Aber er fügt auch sofort bei, er werde nicht glauben, daß es eine solche Demonstration gebe, so lange sie ihm nicht dargelegt sei (Grisar S. 227). Er hält somit gleich den übrigen Theologen seiner Zeit die kopernikanische Lehre thatsächlich für schriftwidrig. Und wie enge die Censur „häretisch" in seinen Augen mit einer schriftwidrigen Lehre verknüpft ist, zeigt er in demselben Brief, indem er schreibt, daß, wer sagen würde, Abraham habe nicht zwei Söhne gehabt und Jakob zwölf, ebenso Häretiker wäre wie der, welcher sagen würde, Christus sei nicht von der Jungfrau geboren worden, da das eine wie das andere der hl. Geist durch den Mund der Propheten und Apostel sage. „Schriftwidrig" und „häretisch" sind also auch ihm correlate Begriffe. Nach einem den damaligen Theologen geläufigen Beispiel war sogar der Satz, daß Tobias keinen Hund besessen habe, wenn er trotz der bekannten Aussage der hl. Schrift hartnäckig aufrecht erhalten würde, einer Häresie gleich zu erachten, weil damit die Untrüglichkeit des Bibelwortes überhaupt in Abrede gestellt wäre (Grisar S. 228). Gleichwohl glaubt Grisar, die Censurirung der kopernikanischen Lehre als häretisch in Abrede ziehen zu können, da die in dieser Beziehung in Betracht kommenden Schriftstellen nicht die ganze erforderliche Klarheit und nicht, wie die eben angeführten, die unmittelbare Evidenz ihres Sinnes, die Unmöglichkeit

eines anderen Verständnisses für sich haben (S. 228 f.). So urtheilen allerdings wir in der Gegenwart über die Angelegenheit. Wir gehen ja sogar noch weiter und sagen, daß aus den einschlägigen Schriftstellen das gar nicht folgt, was ihr Wortlaut zu besagen scheint und wie sie früher allgemein gedeutet wurden. Allein es handelt sich eben nicht um unsere Anschauung, sondern um die Auffassung der Theologen am Anfang des 17. Jahrhunderts, und diese kann nach der wiederholten Prädicirung der kopernikanischen Lehre als durchaus schriftwidrig schwerlich zweifelhaft sein. Oder hätte man sich wohl so bestimmt und so energisch ausgedrückt, wenn irgend welche erhebliche Bedenken obgewaltet hätten?

Während das kopernikanische System als Häresie verdammt wurde, ward G., wie wir bereits gesehen, als der Häresie dringend verdächtig verurtheilt. Die Sache ist nach dem Wortlaut der Schlußsentenz und der Abschwörungsformel nicht zu bestreiten. Auch der Sinn der Censur ist nach dem oben Angeführten nicht zweifelhaft. Selbst Grisar bemerkt einmal (S. 251), G. sei bloß als der Häresie verdächtig, nicht als Häretiker, verurtheilt worden, weil er selbst bei der Folterdrohung über seine innere Gesinnung nicht das bezügliche Geständniß gemacht habe. Sonst aber stellt er eine Erklärung von dieser Censur auf, welche wiederum dem gewichtigsten Bedenken unterliegt. Er meint, die Vertheidigung des kopernikanischen Systems habe in Folge der bekannten Entscheidung bloß als „temerär" gegolten (S. 235. 251), und mit der Schuld der Häresie wären die beharrlichen und öffentlichen Vertreter jener Lehre vor der Kirche selbst dann nicht beladen gewesen, wenn die Indexcongre-

gation dieselbe nicht bloß für schriftwidrig, sondern für häretisch erklärt hätte (S. 231). G. aber habe, indem er die Auctorität der kirchlichen Behörden in so herausfordernder Weise mißachtete, nachdem ihm doch persönlich die Censur der kopernikanischen Ansicht unter Auflegung des Specialverbotes und unter Androhung eines Inquisitionsprocesses intimirt worden sei (S. 219), jener „temerären" Handlung unter Umständen sich schuldig gemacht, welche ihm den juristischen Verdacht der Häresie, der sich mit der Opposition gegen solche Inderdecrete verknüpfte, doppelt zugezogen haben (S. 351.). Aber alle diese Behauptungen sind mit Documenten schlechterdings unvereinbar. Was über den juristischen Verdacht der Häresie gesagt wird, d. h. über die durch Rechtsgebrauch sanctionirte Vorannahme, daß einem Delicte, welches an sich keine Häresie war, häretisches Denken zu Grunde liege (S. 248 f.), das ließe sich allenfalls hinnehmen, wenn es sich nicht aus den officiellen Urkunden mit aller Evidenz ergäbe, daß das Galilei'sche Delict wirklich als Häresie angesehen und daß G. nur deßwegen bloß als der Häresie dringend verdächtig und nicht als Häretiker verurtheilt wurde, weil er die häretische Gesinnung niemals zugestand. So aber ist der „juristische" Verdacht für unseren Fall eine unbegründete Fiction, die nicht weiter zu widerlegen ist. Verhält es sich aber so und nimmt man den „Verdacht der Häresie" in dem Sinne, den er im Galileiproceß zweifellos hatte, so ist sofort auch die weitere Behauptung hinfällig, die beharrliche und öffentliche Vertheidigung der kopernikanischen Lehre hätte, selbst wenn diese Lehre für häretisch erklärt worden wäre, vor der Kirche nicht

die Schuld der Häresie zur Folge gehabt. Wir wissen ja, wie viel oder wie wenig bei G. zur Censur „Häresie" noch fehlte: wie kann man also derartiges behaupten? Oder sollten wir etwa annehmen, daß die römische Kirche sofort nach dem Proceß ihr Vorgehen bereut und gegen andere und unbedeutendere Personen eine Milde walten ließ, die sie dem großen Gelehrten von Florenz versagte? Das ist gewiß nicht wahrscheinlich. Die Aeußerungen von Theologen aber, die Grisar zur weiteren Begründung seiner Ansicht beibringt (S. 232 f.), beweisen nur, daß sie entweder unrichtig oder wenigstens anders zu deuten sind, weil sie den Thatsachen nicht gerecht werden, und sie haben daher in unserem Fall nichts zu besagen. Dabei soll gar nicht betont werden, daß der Jesuite Inchofer, wie Grisar selbst (S. 233) bemerkt, ausdrücklich den entgegengesetzten Standpunkt vertritt. Wo die Thatsachen so klar zu Tage treten, da sind sie nicht nach den Theorien von Theologen zu deuten, sondern es müssen sich umgekehrt diese nach jenen richten.

Was endlich die Censur „temerär" anlangt, so begegnen wir ihr in den officiellen Documenten nirgends, und dieser Umstand entscheidet schon allein über ihr Schicksal. Außerhalb der Acten kommt sie meines Wissens zur Zeit des Galileiprocesses zwar zweimal vor. Die Aeußerungen des anglikanischen Bischofs Wilkins von Chester und des Augustinerchorherrn Eusebius Amort (Grisar S. 237) dürfen füglich außer Betracht gelassen werden. Der Löwener Theologe Fromond schrieb 1631, die kopernikanische Lehre dürfe zwar nicht der Häresie geziehen werden; aber sie sei temerär und mit einem

Fuß betrete sie die Schwelle der Häresie; daran sei festzuhalten, so lange der hl. Stuhl nicht etwas Anderes festgestellt habe. Galilei schreibt am 8. Juni 1624 an den Fürsten Cesi, Urban VIII habe im Gespräch mit dem Cardinal Hohenzollern, Bischof von Osnabrück, bemerkt, die Kirche habe die kopernikanische Lehre nicht als häretisch verdammt, noch werde sie dieselbe als häretisch verdammen, sondern nur als temerär; aber es sei nicht zu fürchten, daß jemand sie als nothwendig wahr erweisen werde (Grisar S. 230 f.). Aber kann man über den Werth der Behauptung des Löwener Theologen gegenüber der Aussage der Acten auch nur einen Augenblick im Zweifel sein? Die Aeußerung Urban's VIII verdient an sich allerdings etwas mehr Beachtung. Aber bei näherer Prüfung kann auch sie keine ernstliche Schwierigkeit machen. Der Papst wollte ja nach dem Zusammenhang die getroffene Entscheidung als eine möglichst milde und unverfängliche darstellen. Der Cardinal sprach nämlich mit ihm zu Gunsten G.'s; er mahnte zur Vorsicht und machte zu diesem Behufe geltend, daß alle Häretiker seiner Meinung [1]) seien, und auf diese Bemerkung folgte die angeführte Erklärung. Sie kann also das aus den Acten sich ergebende Resultat unmöglich umstoßen. Zudem muß man ja fragen, wie auch Grisar (S. 238) leise thut, ob die Worte richtig

1) Es läßt sich fragen, wessen Ansicht näherhin gemeint ist, die des Cardinals oder die des Papstes. Der Wortlaut des italienischen Textes (Opere ed. Albèri VI, 296) läßt die Sache unentschieden. Nach dem Context und nach der allgemeinen Sachlage scheint mir das Letztere anzunehmen zu sein. Reusch S. 182 nimmt wenigstens nach dem Wortlaut seiner Uebersetzung das Erstere an.

überliefert sind, und spricht Urban von der Kirche selbst, während es sich im Grunde nur um die Entscheidung der Congregationen der Inquisition und des Index handelt. Die Censur „temerär" ist daher wegen mangelnder Bezeugung unbedingt fallen zu lassen. Und davon, daß sie als Ergebniß oder Folge der von der Congregation gebrauchten Note „durchaus schriftwidrig" zu fassen sei, wie Grisar S. 235 zu sagen scheint, kann vollends gar keine Rede sein, da in den Acten gerade die Censur „häretisch" die fragliche Stellung einnimmt.

Wenn die kopernikanische Lehre als durchaus schriftwidrig für Häresie erklärt wurde, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die bezügliche Entscheidung als eine irreformable angesehen wurde. Ich wenigstens kann mir die Sache nicht anders vorstellen. Grisar ist zwar auch in dieser Beziehung anderer Ansicht. Er meint, das Decret v. J. 1616 sei als ein widerrufliches betrachtet worden. Allein seine Gründe sind nicht stichhaltig. Den kirchlichen Congregationen kommt allerdings nicht die Gabe der Unfehlbarkeit zu. Aber deßwegen können sie in einzelnen Fällen und über gewisse Gegenstände doch ein unbedingt sicheres Urtheil zu besitzen glauben. Die Zeugen ferner, auf die sich Grisar stützt (S. 164 ff.), dürften in dieser Frage schwerlich die erforderlichen Eigenschaften haben. Es sind fast lauter Freunde der neuen Weltanschauung und Männer außerhalb Roms, und es versteht sich daher von selbst, daß sie so wenig als G. ihre Sache für immer verloren gaben. Sie hofften naturgemäß von Anfang an auf eine Remedur, weil sie nun einmal ihre Ansicht für die richtige hielten und nicht glauben konnten, ihre Unter-

drückung werde ewig dauern. Ihre Stimme hat also hier nichts zu bedeuten. Wir sollten vielmehr die Auffassung der an der Entscheidung betheiligten Personen, der römischen Theologen und der Cardinäle erfahren. Aber von diesen wurde nichts beigebracht, was entschieden gegen unsere Ansicht sprechen würde. Die Sache dürfte sich nur dann anders verhalten, wenn die Entscheidung, wie einige Theologen in der Neuzeit gewollt haben, blos disciplinärer Art wäre. Diese Auffassung ist indessen nicht haltbar, wie Grisar selbst bewiesen hat. Daß endlich die Galileifrage bei unserer Ansicht etwas schwieriger wird als bei der anderen, indem zu der materiellen Unrichtigkeit der Entscheidung noch der irrthümliche Glaube kommt, die Entscheidung sei irreformabel, ist kein Grund, vor ihr zurückzuschrecken, wenn so starke Momente für sie sprechen. Wollten wir so verfahren, so müßten wir ja auch den doctrinellen Charakter der Entscheidung aufgeben. Zudem sind die Schwierigkeiten auch so nicht unlösbar, da ja in keinem Fall eine päpstliche Definition ex cathedra vorliegt.

Die Frage nach der über die kopernikanische Lehre und ihren Vertheidiger erhängten Censur dürfte durch die vorstehenden Ausführungen erledigt sein. Demgemäß ist die ältere oder früher wenigstens vorherrschende Ansicht die richtige. Da aber diese Ansicht bei ihren älteren katholischen Vertretern doch schwerlich auf Abneigung gegen die Kirche beruht, so hätte Grisar es in seinem eigenen Interesse unterlassen sollen, gegenüber ihren neueren Vertretern von der Liebhaberei zu reden, dem Index eine Verdammung des kopernikanischen Systems mit der Censur „Häresie" aufzubürden (S. 233). Es

mag sein, daß eine derartige Liebhaberei da und dort bei dem Urtheil wirksam war. Aber so lange die frühere Anschauung nicht besser widerlegt ist, als es bisher geschehen ist, müssen wir uns hüten, ihre Aufrechterhaltung auf subjective Momente zurückzuführen. Die Insinuation enthält überdieß gegenüber den Alten den Vorwurf einer gewissen Leichtfertigkeit oder Unkenntniß. Sie verräth zugleich bezüglich der eigenen Sache das Bewußtsein einer gewissen Schwäche. Grisar bemerkt S. 152 den Vertretern des disciplinären Charakters unserer Indexentscheidung ebenso richtig als treffend, man dürfe niemals auf Kosten der Wahrheit nach Erleichterung der eigenen Stellung streben. Nach dem Bisherigen und verschiedenen seiner Aeußerungen dürfte das Wort zum Theil auch ihm gelten. Ich schenke zwar seiner Versicherung einen rückhaltslosen Glauben, daß ihm nichts mehr ferne gelegen sei, als irgend etwas zu vertuschen, indem er überzeugt sei, die einfache unverhüllte Wahrheit gereiche unserer Kirche zur besten Vertheidigung. Aber wenn es ihm auch nicht zum Bewußtsein kam, so so dürfte das Streben, seine Sache zu erleichtern, ihn doch namentlich in der vorliegenden Frage über Gebühr beeinflußt haben. Bei voller Unbefangenheit konnte er schwerlich zu seinen Resultaten gelangen.

Es bleibt noch ein Punkt zu besprechen. Wie ist die fehlerhafte Entscheidung der römischen Congregationen *geschichtlich* zu *würdigen*? Wenn man die einschlägigen Ausführungen Grisar's liest, so könnte es fast scheinen, sie sei gut und nothwendig und mehr oder weniger das Werk der Vorsehung selbst gewesen. Schon S. 123 wird der Gedanke ausgesprochen, es sei gar kein

Nachtheil gewesen, wenn auf Kosten der rascheren Entwicklung der kopernikanischen Lehre eine Gefahr beseitigt oder vermindert wurde, welche für den Glauben und das Heil mancher Schwachen durch einen stürmischen Sieg dieser Lehre gerade in jener geistig aufgeregten Zeit herbeigeführt werden konnte; es sei auch kein Nachtheil gewesen, wenn in Folge der von der Inquisition gezogenen Schranken an die katholischen Forscher eine mit übernatürlichem Verdienste belohnte Pflicht herantrat, demüthige und bescheidene Nachgiebigkeit gegen die kirchlichen Oberen in Hinsicht dieses so aufgefaßten Berührungspunktes zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften walten zu lassen. Indem S. 354 ferner zunächst anerkannt wird, daß in Folge des Inderdecretes die Wahrheit sich erst nach und nach kund machte, während S. 344 hervorgehoben wird, wie die katholischen Forscher auf dem zugestandenen Wege der „Hypothese" das neue System zum Fortschritte der Himmelskunde kaum minder gut verwendeten, als es bei der zuversichtlichen Annahme der Wirklichkeit desselben geschehen wäre, wird andererseits betont, daß der übernatürliche Werth der Unterwerfung um so höher gestiegen sei, daß die schönsten Acte von Tugend, zugleich dargebracht von Gehorsam und von christlich erleuchteter Weisheit, von manchen Gelehrten vor dem Altar des Gebers aller Weisheit mögen niedergelegt worden sein. Indem sodann die Frage aufgeworfen wird, warum die allweise Vorsehung den Irrthum der kirchlichen Tribunale in der Angelegenheit G.'s zugelassen habe, werden die das innere Tugendleben der Kirche verstehenden Katholiken daran erinnert, daß, wenn selbst auch ein Stückchen menschlichen Wissens

durch den Spruch der Tribunale für eine Reihe von Jahren den Katholiken vorenthalten worden wäre, was nach dem früher Erörterten nur in beschränktem Maße wahr sei, dennoch dieser Nachtheil einem Nichts gleichzuachten sei gegenüber der wahren Aufgabe und den wahren Gütern des Menschengeschlechtes; daß das Ziel der Welt, Gottes Verherrlichung, durch demüthigen Dienst der Menschen, und namentlich der durch Bildung ausgezeichneten, im Heiligthum der Kirche besser und unmittelbarer erreicht werde, als durch Erweiterung wissenschaftlicher Erkenntnisse, selbst auf einem so erhabenen Gebiete wie dem der Himmelslehre. Indem weiter (S. 355) die Frage erhoben wird, ob nicht die Vorsehung, die ebenso gütig wie weise alles leite, religiöse Gefahren habe entfernen wollen, die sich bei der geistigen Verfassung jener Zeit mit einer raschen und ungehinderten Verbreitung der kopernikanischen Idee immerhin verbinden könnten, folgt nicht bloß im allgemeinen eine bejahende Antwort, sondern es wird noch besonders betont, daß, sobald man annehme, daß bei einem plötzlichen Hereintreten der neuen physischen Weltanschauung in weiten Kreisen Bedenken gegen die alte religiöse Weltanschauung geweckt werden konnten, die Wohlthat[1]) zu erkennen sei, welche die gnädige Fügung der Vorsehung[1]) mit der Zulassung einer langsameren und allmähligen Verbreitung der neuen Himmelslehre zu verbinden gewußt habe. Dabei wird zwar nicht verkannt, daß die Verurtheilung G.'s ihrerseits vielen Schwachen einen Anstoß im Glauben dar-

1) Von dem Verfasser dieser Abhandlung unterstrichen.

biete. Aber dieses Moment sei nicht allzu hoch anzuschlagen. Denn wahrscheinlich werde dieser Nachtheil vor dem allwissenden Blicke Gottes weitaus aufgewogen durch die Hinwegräumung des religiösen Anstoßes an der neuen Auffassung der Erde für noch viel zahlreichere andere Schwache. Die göttliche Vorsehung sei ja überhaupt nichts Anderes als die liebevolle Thätigkeit einer Güte und Weisheit ohne Grenzen gegen die Schäden der Schwachheit des menschlichen Verstandes und noch mehr des menschlichen Willens. Zuletzt ergeht (S. 356) eine Mahnung an diejenigen, welche immer noch zu drängen und Sprüche in ihrem Sinne herbeizuführen geneigt wären, sich durch den Galileifall erinnern zu zu lassen, daß Langsamkeit das allein Richtige und einem nicht mit Unfehlbarkeit ausgerüsteten Tribunal unerläßlich sei, um bei Entscheidungen in solchen Fragen eine beruhigende Garantie darzubieten.

Was Treffliches in dieser Ausführung enthalten ist, soll nicht verkannt werden. Aber im ganzen dürfte der Eifer doch beträchtlich über die richtige Linie hinausgeführt haben, und ich zweifle, ob die Apologie ihren Zweck erreichen wird. Die Zuversicht, die da und dort hervortritt, scheint bei Grisar selbst keine ganz feste gewesen zu sein. Während er an der zuerst angeführten Stelle einfach die Gefahren betont, die dem Glauben der Schwachen gedroht haben sollen, berücksichtigt er später auch die Kehrseite, und indem er die beiden Gesichtspunkte gegenseitig abwiegt, begnügt er sich, das Ueberwiegen des ersteren als ein wahrscheinliches zu bezeichnen. Ich kann indessen auch so noch nicht zustimmen. Meines Erachtens verhält sich die Sache vielmehr umgekehrt.

Wenn wir die Schwachen, in deren Interesse die unglückliche Entscheidung erfolgt sein soll, näher ins Auge fassen, so werden wir sie zumeist als Leute zu denken haben, die über die neue Lehre kein eigenes Urtheil sich zu bilden in der Lage waren, sei es über ihre naturwissenschaftliche Richtigkeit, sei es über ihre biblische Zuläßigkeit, sei es über beides zumal, somit als Leute, die durchaus an die Auctorität gewiesen waren. Ist dem so, so ist nicht einzusehen, warum die Duldung der kopernikanischen Lehre besondere Gefahr hätte bringen können. Für diese Leute war einfach die Auctorität maßgebend, und diese bestand ebenso zu Recht, ob man die neue Lehre als schriftwidrig verwarf oder als indifferent für das Schriftwort hingehen ließ. Vielleicht will man zu diesen Schwachen auch noch Theologen zählen, die mit ungebührlicher Zähigkeit an der alten Anschauung festhielten. Ich habe nicht viel dagegen einzuwenden. Nur gebe ich zu bedenken, daß man von ihnen als Theologen eher eine Unterwerfung unter die Auctorität zu fordern berechtigt war und dieses um so mehr, da das Opfer, das sie zu bringen hatten, im Verhältniß zu dem Opfer der Gegenpartei ein winzig kleines war. Von ihnen wurde ja nicht die Annahme, sondern nur Duldung der neuen Lehre verlangt, und wenn man das erwägt, wird man für sie kaum besondere Rücksichten in Anspruch nehmen wollen. Nicht so stand es bei Kopernikanern. Sie hatten, mögen ihre Gründe etwas mehr oder weniger Gewicht gehabt haben, immerhin die wissenschaftliche Überzeugung [1]), daß

1) Grisar unterschätzte diese Überzeugung S. 31 f. Daß es damals für die neue Lehre noch keine volle Demonstration oder noch nicht förmlich zwingende Beweise gab, ist nicht zu sehr zu be-

die neue Lehre die richtige sei; sie waren ebenso überzeugt, daß die hl. Schrift, richtig verstanden, keine Instanz gegen dieselbe bilde. G. hatte das zur Genüge bewiesen. Grisar zollt den bezüglichen Auseinandersetzungen selbst die gebührende Anerkennung, indem er S. 261 schreibt, die Gedanken G.'s über die streitigen Schriftstellen haben zum Theil bleibenden Werth. Die Unterwerfung unter das Indexdecret mußte also für diese „Schwachen" doppelt schwer sein, und thatsächlich kam sie, wie die Geschichte zeigt, vollständig nie zu Stande. Das Benehmen G.'s war, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, Heuchelei, und der Widerspruch zwischen innerer Gesinnung und äußerem Verhalten, der schon bei ihm vorliegt, ist mehr oder weniger bei den meisten Freunden der neuen Weltanschauung in jener und der nächsten Zeit anzutreffen. Oder ist, um nur zwei Beispiele zu nennen, nach dem, was Grisar S. 166 von ihnen anführt, bei dem Pariser Astronomen Auzout und bei dem polnischen Mathematiker Kochansky anzunehmen, daß sie die Entscheidung der römischen Tribunale nur halbwegs für wahr und begründet hielten? Dieses Moment hat aber in unserer Frage ein ganz anderes Gericht als das entgegengesetzte. Es läßt sich zudem mit Sicherheit nachweisen, während

---

tonen. Sonst wäre ja die Verurtheilung derselben ganz unbegreiflich. Daß aber ihre Adepten auch schon damals und namentlich in Folge der Entdeckungen G.'s ihrer Sache sich ziemlich sicher fühlten, ist unbestreitbar. Wenn G. auch einmal (Berti, Copernico 1876 p. 130) sagt, das neue System könne wahr sein, so zeigt der Zusammenhang deutlich, daß er es keineswegs bloß als möglicherweise wahr ansah. Indem er zugleich bemerkt, daß das alte nicht wahr sein könne, gibt er zu verstehen, daß das neue gewissermaßen wahr sein müsse.

jenes im ganzen bloß auf Conjectur beruht. Und wenn man dem fraglichen Mißstand gegenüber je den übernatürlichen Werth der gehorsamen Unterwerfung von einzelnen Gelehrten betonen wollte, so ist zu bemerken, daß damit an der Sache im wesentlichen nichts geändert wird. Der Gehorsam konnte geübt werden, ob die Entscheidung so oder anders ausfiel. Es handelte sich bloß darum, auf welcher Seite er geübt werden sollte.

Dürfte hienach die Rechtfertigung des Indexdecretes mit dem Hinweis auf die nothwendige Berücksichtigung der Schwachen schwerlich zu begründen sein, so ist die Rolle, die der göttlichen Vorsehung in der Angelegenheit zugewiesen wird, noch weniger glücklich. Wenn die Vorsehung so nahe an der Sache betheiligt war, als Grisar annimmt, und wenn die Welt im Anfang des 17. Jahrhunderts für die neue Lehre noch nicht die erforderliche Reife besaß, obwohl von einem plötzlichen Hereintreten derselben für jene Zeit schwerlich im Ernste die Rede sein kann, so dürfte es Gottes doch wohl würdiger gewesen sein, die kopernikanische Lehre selbst bis zur geeigneten Zeit hintanzuhalten, als die höchsten kirchlichen Behörden einen so bedeutsamen Fehler machen zu lassen. Die Sache dürfte so klar sein, daß eine weitere Auseinandersetzung wohl unterbleiben darf. Nur ein paar Worte mögen noch beigefügt werden. Offenbart sich Gott auch in der Geschichte, so ist sein Walten in der Geschichte doch zugleich ein Geheimniß, und wir Menschen versuchen es nicht ungestraft, zu weit in dieses Geheimniß einzudringen. Wir müssen uns zumeist mit einem sehr bescheidenen Maß von Wissen oder Ahnen begnügen. In allen Fällen aber dürfte es angezeigt sein, bei Erklärung

der menschlichen Irrungen und Leidenschaften die Vorsehung möglichst bei Seite zu lassen, weil wir sonst zu leicht Gefahr laufen, auf Ab- und Irrwege zu gerathen. Jene Vorkommnisse in der Geschichte sehen wir im allmeinen besser als Producte des Factors an, der mit der Vorsehung die Geschichte wirkt, des Menschen mit seiner beschränkten Erkenntniß und seinen Leidenschaften. Oder wie wollen wir den Antheil der Vorsehung an dem Pontificate eines Alexander VI, abgesehen von dessen bloßer Zulassung, näher bestimmen? Und würde sich Grisar nicht mit Recht dagegen erklären, wenn man der Vorsehung eine so enge Betheiligung an der Aufhebung der Gesellschaft Jesu zuschreiben würde, als er sie bezüglich der Entscheidungen der Congregationen der Inquisition und des Index über die kopernikanische Lehre annimmt?

3.

Ueber die Geschichtsschreibung Bonitho's von Sutri.

Von Dr. **Wilh. Martens,**
Regens a. D. in Oliva bei Danzig.

In dem 1844 erschienenen Bande der Pertz'schen Monumenta historica Germaniae werden unter der Rubrik: Annales majores, Chronica generalia mehrere deutsche Scriptores vorgeführt, welche sich über die Regierungszeit Kaiser Heinrich's IV. verbreiten und zugleich das Pontificat Gregor's VII. mehr oder minder berücksichtigen. Die wichtigsten derselben sind Lambert von Hersfeld, Berthold, Bernold und Bruno, der Verfasser des liber de bello Saxonico. Der Erstgenannte, welchen man früher grundlos Lambert von Aschaffenburg zu nennen pflegte, kommt in seinen Annalen nicht über den Anfang des Jahrs 1077 hinaus. Berthold schließt mit 1080, Bruno mit 1081, wogegen Bernold's Chronicon bis zum Jahre 1100 reicht. Gemeinsam ist diesen Männern die Gegnerschaft gegen Heinrich IV.: im Uebrigen bestehen zwischen ihren Anschauungen manche Differenzen. Lambert, welcher Gregor schätzt und den König mit lebhaftem Hasse verfolgt, tritt doch vorzugsweise als

Anwalt der reichsfürstlichen Opposition gegen Heinrich auf. Sein eigentlicher Hauptzweck ist, nachzuweisen, daß die Fürsten in den damaligen Wirren nicht anders handeln konnten, als sie handelten. Berthold und Bernold gehören in die Kategorie der schwäbischen Rudolfianer. Sie sind glücklich darüber, daß Rudolf von Rheinfelden zur Königswürde gelangte, und lassen es sich angelegen sein, den frühern Herzog im schönsten Lichte darzustellen. Bruno endlich ist, wenn ich so sagen darf, der sächsische Particularist vom reinsten Wasser. Wenn es nach ihm gegangen wäre, hätte ein eingeborner Sachse als Gegenkönig aufgestellt werden müssen. Für Bruno ist Rudolf kaum mehr als ein Nothbehelf, ein Lückenbüßer: an einer Stelle seines liber gießt der mißvergnügte Verfasser über den neuen König boshafte Ironie aus. Der angedeutete Standpunkt macht sich auch dem Papste gegenüber geltend. Gregor ist willkommen, sofern er den Abfall von Heinrich herbeiführt oder befördert: scheinen jedoch die päpstlichen Maßregeln dem sächsischen Particularinteresse entgegenzutreten, so wird die schonungsloseste Kritik geübt und der bitterste Tadel ausgesprochen.

Der historische Werth der angeführten vier Schriftsteller ist sehr verschieden taxirt worden. Dem verdienstvollen Harald Stenzel, welcher in den Jahren 1827 und 28 die Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern veröffentlichte, galt Lambert als ein Mann, dessen Unparteilichkeit fast einzig in seiner Art sei. Etwa 25 Jahre später erhob Leopold von Ranke, wenngleich mit unverkennbarer Zurückhaltung, gegen mehrere Angaben Lambert's schwere Bedenken. In der Gegenwart endlich fehlt es nicht an solchen, welche sich mit Hans

Delbrück von Lambert als einem hämischen und verstockten Lügner unwillig abwenden.

Ueber den Verfasser des Sachsenkrieges hat sich das Urtheil ziemlich einhellig zu dessen Ungunsten entschieden. „Wenn Bruno", sagt Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 4. A. II, 71), „überhaupt Wahrhaftigkeit besaß, so ist er völlig verblendet durch die Leidenschaft der politischen Parteiung: man hat in Bezug auf ihn zu wählen zwischen dem Vorwurf bewußter Lüge oder grenzenloser Leichtgläubigkeit."

Berthold und Bernold erfreuen sich im Großen und Ganzen bei den Historikern eines guten Rufes, nach meiner Ansicht durchaus mit Unrecht. Auch sie haben, wenn es galt, ihren Helden Rudolf zu verherrlichen oder in Schutz zu nehmen, weder Verdrehungen noch Unwahrheiten gespart.

Unter den Italienern des 11. Jahrhunderts, welche die Conflicte zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. literarisch behandelten, verdient aus mehr als einem Grunde der Bischof Bonitho oder Bonizo von Sutri Beachtung, welchen ich im Folgenden genauer ins Auge fassen will.

Ueber Bonitho's Leben wissen wir nur sehr wenig Sicheres. Zwischen 1040—50 dürfte er in Oberitalien und zwar im Gebiet des Erzbisthums Mailand geboren sein. Als Oberhirt von Sutri begegnet er uns 1078 auf einem Römischen Concil. Während Heinrich Rom belagerte, vertrieben dessen Anhänger den als entschiedenen Gregorianer hinlänglich bekannten Bischof aus seinem Sprengel. Später an die Spitze der Diöcese Piacenza berufen, vermochte er sich in derselben nicht zu behaupten:

die Gegenpartei ruhte nicht eher, bis sie den arg Gemißhandelten zum Weichen gebracht hatte. Seitdem war Bonitho genöthigt, ein unstätes, an Entbehrungen reiches Leben zu führen. Er starb wahrscheinlich um das Jahr 1090.

Von den Schriften des Bischofs ist zunächst der nicht auf uns gekommene liber ad Hugonem Schismaticum zu erwähnen. In demselben wird der Cardinal Hugo Candidus bekämpft, ein sehr unzuverlässiger und unbeständiger Prälat, welcher 1073 die Erhebung Hildebrand's auf den päpstlichen Stuhl mit brennendem Eifer betrieb, aber schon nach wenigen Jahren einer der bittersten und unversöhnlichsten Feinde des Papstes wurde.

Sodann schrieb Bonitho ein größeres Werk über das canonische Recht in 10 Büchern. Ein vollständiger Abdruck fehlt bis jetzt: jedoch hat der Cardinal Mai im 7. Bande seiner Nova Bibliotheca Patrum 1854 einige Excerpte mitgetheilt. Während eine Handschrift »de vita christiana« überschrieben ist, entbehren die anderen jeder genaueren Bezeichnung. Am richtigsten scheint es, mit Mai das Werk »Decretum« zu nennen, da dieser Titel im 11. und 12. Jahrhundert für Bücher allgemeinen kirchenrechtlichen Inhalts gebräuchlich war.

Die literarische Leistung unseres Autors, welche jetzt genauer betrachtet werden soll, führt die ziemlich unbestimmte Ueberschrift: »liber ad amicum.« Wer der angeredete Freund ist, wissen wir nicht. Manche haben an die Markgräfin Mathilde in Tuscien gedacht, deren Gastfreundschaft Bonitho einige Zeit genossen hatte. Diese Annahme ist indessen wohl nicht haltbar, weil der Autor am Schlusse von der Gräfin wie von einer dritten

Person spricht und deren Tugenden den Lesern dringend zur Nachahmung empfiehlt.

Die neueste und werthvollste Ausgabe des liber ad amicum verdanken wir Philipp Jaffé: dieselbe ist dem 1865 erschienenen 2. Theil der Bibliotheca Rerum Germanicarum einverleibt und bildet dort einen Bestandtheil der Monumenta Gregoriana. Ich citire nach den Seitenzahlen dieser Edition.

Bonitho's Werk, welches in 9 Bücher von ungleichem Umfange zerfällt, beginnt mit der Notiz, daß der Freund von dem Verfasser die Beantwortung zweier Fragen erbeten habe: 1) Quaeris a me, quid est, quod hac tempestate mater ecclesia premitur. 2) Est et aliud, unde a me petis auctoritatem, si licuit vel licet christiano pro dogmate armis certare (S. 603).

Während der an zweiter Stelle bezeichnete Gegenstand am Ende des 9. Buches ziemlich kurz und dürftig behandelt wird, widmet Bonitho der Beleuchtung der ersten Frage seine volle Theilnahme und hingebende Sorgfalt. Er stellt folgenden Satz an die Spitze: »Mater ecclesia tum maxime liberatur, cum premitur, tum maxime crescit, dum minuitur«: und liefert dann zur Erläuterung eine Skizze, in welcher die Kirchengeschichte in ihren wichtigsten Berührungspunkten mit der Profangeschichte von den ältesten Zeiten bis zum Tode Gregor's VII. (1085) dargestellt wird.

Constantin, der erste christliche Kaiser, ist, wie das 2. Buch (S. 606) nach der im Mittelalter herrschenden Tradition angibt, von dem Papst Silvester I getauft und gekrönt worden: er empfängt uneingeschränktes Lob. Um so ungünstiger wird im weiteren Verlauf (S. 613) die

longobardische Occupation von 568 beurtheilt: die »rabies Longobardica« habe »calamitates calamitatum« und »miserias miseriarum« über Italien gebracht. Im 3. Buche erhalten wir Mittheilungen von der Zeit Karl's des Großen bis zum Tode des Papstes Nicolaus I. Ohne Vermittelung und Uebergang erscheint im Anfange des vierten Buches wie ein deus ex machina Otto I: »Ungarorum bacchante saevitia surrexit quidam Saxonum et Francorum rex, nomine Otto« (S. 619): fortan wird in den nächsten Abtheilungen den römischen Kaisern deutscher Nation eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Für die Kritik bieten die bis zum Jahre 1073 geführten Angaben unseres Autors reichlichen Stoff: ich beschränkte mich jedoch hier darauf, ein Unicum hervorzuheben.

Es klingt unglaublich, aber es ist wahr: Bonitho versichert an zwei Stellen (im 3. Buche S. 614 und im 5. Buche S. 630) mit allem Nachdrucke, daß Karl dem Großen die Kaiserwürde nicht zu Theil geworden sei! Vielmehr wird Ludwig der Fromme als erster Kaiser aus der Dynastie der alten fränkischen Könige proclamirt. Erscheint es unbegreiflich, wie der Bischof von Sutri so etwas behaupten konnte, so läßt es sich doch kaum leichter erklären, daß es Gelehrte gegeben hat und noch gibt, welche rücksichtlich der gedachten Behauptung bei Bonitho bona fides annehmen und sich im Schweiße ihres Angesichts abmühen, es plausibel zu machen, wie der arglose Autor in einen solchen, allerdings crassen „Irrthum" verfallen sei.

In den „Forschungen zur deutschen Geschichte" (Bd. 8. S. 397—464) hat Hugo Saur einen Aufsatz:

„Studien über Bonizo" veröffentlicht: hier finden wir S. 448 ff. einen wirklich originellen Versuch, die Ehre des italienischen Geschichtsschreibers zu retten. Saur argumentirt in folgender Art:

„Bonitho hatte den Theil des liber pontificalis, welcher von dem Papst Hadrian I handelt, zur Verfügung und konnte aus demselben erfahren, daß Karl der Große die Stellung eines römischen Patriciers bekleidet hatte. Dagegen wird ihm die Biographie des folgenden Papstes Leo's III, in welcher die Kaiserkrönung Karl's zur Sprache kommt, nicht zugänglich gewesen sein. Ergo: Bonitho konnte nicht wissen, daß Karl Kaiser geworden." Quod erat demonstrandum!

Auffallender Weise hat selbst ein so besonnener und sorgfältiger Forscher wie Ernst Steindorff in Göttingen sich durch die schwache Argumentation Saur's irre führen lassen. Steindorff (Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III, 1874 und 1881) will bei Bonitho nur „Unkritik, abstruse Ansicht, wunderliche Verirrung" erblicken (B. I S. 457 ff., B. II S. 476): denn es sei ja nicht erwiesen, daß unser Autor die Vita Leonis III benutzt habe. Als ob auf *diesen* Umstand irgend etwas ankomme!

Ich frage: war das gedachte Buch, welches ja möglicherweise dem Bischofe fremd geblieben sein kann, für ihn das *einzige* Medium, um den epochemachenden Act des Jahres 800 zu erfahren? Sollte die Thatsache der Kaiserkrönung, welche in den Briefen Gregor's VII, in den Werken des Cardinal Deusdedit und anderer Zeitgenossen wiederholt Berücksichtigung findet, gerade ihm unbekannt geblieben sein? Ist es denkbar, daß ein Mann, welchem so viele minder wichtige Data der

Kirchen- und Profan- Geschichte geläufig waren, etwas nicht gewußt habe, was bereits damals so zu sagen jedes Kind wußte? Nein, und abermals: nein! Das unbestechliche natürliche Gefühl hält daran fest, daß jene unqualificirbare Behauptung eine auf die Täuschung Anderer berechnete bewußte Lüge ist. Bonitho selbst würde über die zu seinen Gunsten ersonnenen subtilen Lucubrationen spotten: denn eine andere Stelle des 3. Buches beweist, daß der Verfasser über das Kaiserthum Karl's allerdings hinreichend orientirt ist. Er führt (S. 615) einige Gesetze aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts an und kennzeichnet dieselben als edicta Karoli et Ludovici imperatorum: auch spricht er von einer constitutio Karoli imperatoris! Wie erklären sich derartige horrende Widersprüche? Entweder war dem Auctor entfallen, daß er Karl's Kaiserthum negirt hatte, oder er speculirte bei seinen Lesern auf ein wahres Uebermaß von Gedankenlosigkeit und Naivetät. Hätten Saur und Steindorff den liber ad amicum gründlicher studirt, so würden sie nicht auf die unglückliche Idee gekommen sein, die Unschuld desjenigen beweisen zu wollen, welcher durch unzweideutiges Geständniß seine Schuld bekannt hat.

Was mag denn aber den Bischof von Sutri bewogen haben, sich eine so unerhörte Behauptung zu gestatten? Welche Tendenz leitete ihn? Man darf von vorneherein vermuthen, daß es sich nicht um eine Kleinigkeit, sondern um eine recht wichtige Materie gehandelt haben wird. Ich fasse das Verhältniß folgendermaßen auf.

Als ächter Gregorianer verwarf Bonitho jede staatliche Einmischung in die Besetzung kirchlicher Aemter

und hielt es namentlich für absolut nothwendig, daß die Päpste vom römischen Clerus und Volke ohne Concurrenz eines weltlichen Fürsten frei gewählt würden. Freilich war das Princip der freien Papstwahl im Laufe der Zeit vielfach angetastet worden: hatte sich doch gerade im 11. Jahrhundert der kaiserliche Einfluß zu einer förmlichen und direkten Besetzung des päpstlichen Stuhles gesteigert. Dem gegenüber wollte unser Verfasser nachweisen, daß die Kaiser niemals ein eigentliches Recht, über den päpstlichen Stuhl zu verfügen, besessen hätten, daß vielmehr Alles, was in jener Richtung geschehen sei, nur den Charakter einer Usurpation an sich trage.

Bekanntlich hatte Heinrich III, gestützt auf seine äußere Macht und seinen energischen Willen in die römischen Verhältnisse entscheidend eingegriffen: er ließ sich nach der Synode von Sutri den römischen Patriciat übertragen, eine Stellung, welche, nebenbei bemerkt, von dem Patriciate Pippin's und Karl's des Großen wesentlich verschieden ist. Bonitho bedauert aufs Tiefste, daß Heinrich III, den er sonst als vir sapientissimus und totus christianissimus rühmt (S. 625), den Patriciat angenommen habe: »Quid namque est, quod mentem tanti viri ad tantum traxit delictum, nisi quod crederet, per patriciatus ordinem se Romanum posse ordinare pontificem?« (S. 630).

Um nun gegen die falsche Anschauung, daß überhaupt ein Laie, und wäre es selbst der mächtigste Fürst, den päpstlichen Stuhl besetzen könne, eine wirksame Waffe zu gewinnen, entwickelt Bonitho Folgendes. Der erste abendländische Kaiser aus dem Stamme Pippin's hat sich niemals die Befugniß beigelegt, einen Papst

einzusetzen; daher sind denn auch die Nachfolger verpflichtet, die Freiheit der Papstwahl genau zu respectiren. Wie heißt der erste Kaiser? »Carolo mortuo Ludovicus ei successit, ejus filius, vir mitissimus, qui primus omnium Francorum regum imperiali sublimatus est dignitate« (S. 614). Dieser Ludwig, mit welchem also die Kaiserreihe beginnen soll, gab nach Bonitho ein Gesetz, welches die Römer ermächtigte, die Papstwahlen in aller Freiheit zu vollziehen (S. 614, 615). Hiebei sind allerdings zwei Punkte zu beachten. Das Gesetz, welches uns als ein Werk Ludwig's bezeichnet wird, rührt von Lothar I her und hat außerdem unter Bonitho's Händen eine mit dem Original nicht harmonirende Fassung erhalten. Das thut indessen nichts zur Sache. Seinen Hauptzweck hat Bonitho erreicht: es war dem ersten der betreffenden Kaiser eine Bestimmung in den Mund gelegt worden, welche für alle Nachfolger, insbesondere auch für Heinrich III maßgebend sein sollte.

Wie aber, wenn gegen die wohlüberlegten Ausführungen folgender Einwand erhoben würde: „Karl der Große war doch Patricius Romanorum, mithin durfte auch Heinrich III den Patriciat ausüben"? Der umsichtige Autor läßt sich indessen durch einen solchen Einwand nicht aus der Fassung bringen, sondern verweist den Opponenten zur Ruhe: „Karl war allerdings römischer Patricier, aber der Patriciat, welchen er in Unterordnung unter den gleichzeitigen byzantinischen Kaiser bekleidete, hatte nur die Bedeutung eines Protectorats ohne weitere Rechte. Zu Gunsten Kaiser Heinrich's III folgt aus der Thatsache, daß Karl Patricius war, nicht das Mindeste. Denn Heinrich war Kaiser, Karl aber

war nicht Kaiser. Ludwig, der erste Kaiser aus der altfränkischen Dynastie hat gerade deshalb, weil ihm das Kaiserthum zu Theil geworden, den Patriciat als ein subalternes Officium verschmäht. War der erste Kaiser nicht Patricius, so durften auch seine Nachfolger sich den Patriciat nicht beilegen."

Damit dürfte die Tendenz Bonitho's blosgelegt sein. Er leugnet das Kaiserthum Karl's aus zwei Gründen, erstens deshalb, weil er das gedachte Gesetz über die freie Papstwahl auf Karl nicht zurückführen kann, respective nicht zurückführen will; zweitens weil er nicht zugestehen mag, daß der erste Kaiser zugleich Patricius gewesen.

Ich lasse jetzt den Wortlaut der uns interessirenden Stelle aus dem 5. Buche (S. 629, 630) folgen:

»Heinricus (III) tyrannidem patriciatus sibi arripuit, quasi aliqua esset in laicali ordine dignitas constituta, quae privilegii possideret plus imperatoria majestate. — Non licuit alicui imperatori summa tenenti in electione se alicujus Romani pontificis inserere; licebit homini sub potestate constituto? Sed dicent: Legimus et magnum Karolum patriciatus nomine designatum. Quodsi legerunt, quare non intellexerunt? Temporibus enim magni Karoli Constantinus et Irene Romanum gubernabant imperium: et ideo excellentissimo regi Francorum quid amplius his temporibus conferri potuit, quam patrem Romae urbis vel protectorem vocitari? Sic enim legitur: Karolus rex Francorum et Patricius Romanorum. Nunquam enim eum imperiali legimus auctum fuisse potestate. Sed post ejus obitum Ludovicus ejus filius

primus omnium regum a Romanorum sanguine extraneorum imperialem meruit benedictionem; et ideo, qui habuit summa (das Kaiserthum), non quaesivit infima (den Patriciat).«

Die 3 letzten Abtheilungen des liber ad amicum beschäftigen sich mit dem hochwichtigen Pontificate Gregor's VII, für welches dieser selbst der beste und zuverlässigste Zeuge ist. Wenn auch nicht geleugnet werden darf, daß Gregor sich einigemale zu parteiischen Uebertreibungen und Verschränkungen hat hinreißen lassen, und wenn auch bei einigen seiner geschichtlichen Angaben über die Vergangenheit der Verdacht rege wird, daß er sich Manches für seine Zwecke zurechtgelegt habe, so halte ich es doch für unzweifelhaft, daß er in Bezug auf seine eigenen Erlebnisse weder in amtlichen Documenten noch in vertraulichen Briefen eine positive Unwahrheit vorgebracht hat: und das will für jene Zeit, welche so stark vom Lügengeiste angefressen war, schon etwas heißen. Gregor war abgesehen von der gerügten Schwäche ein sittlich hochstehender Mann: ruft er Gott zum Zeugen an, so muß seiner Aussage der vollste Glaube geschenkt werden. Ueberhaupt läßt sich für die Geschichte der Jahre 1073—1085 nur dann ein fester Boden gewinnen, wenn wir nach Gregor's Mittheilungen die vielgestaltigen Lügen der Parteimänner, insbesondere auch der Rudolfianer berichtigen.

Leider hat Heinrich IV selbst es nicht verschmäht, königliche Erlasse durch unwahre und verwerfliche Aeußerungen zu verunstalten. In den Documenten, welche auf der gegen den Papst gerichteten Wormser Versammlung

am Januar 1076 abgefaßt wurden (s. Mon. Germ. Leges II S. 45 ff.), brachten Heinrich und die mit ihm vereinigten deutschen Bischöfe die albernsten Dinge vor, von deren Ungrund sie überzeugt sein mußten: z. B. Gregor habe sich durch List, Bestechung und Gewalt den Zugang zum päpstlichen Thron gebahnt, er führe mit Weibern einen anstößigen Lebenswandel und lasse sich in seiner geistlichen Verwaltung von weiblichem Einflusse beherrschen: »generalis querela ubique personuit, omnia judicia, omnia decreta per feminas in apostolica sede actitari, denique per hunc feminarum novum senatum totum orbem ecclesiae administrari« u. dgl. mehr.

Unter den italienischen Bischöfen, welche auf Seite Heinrich's standen, war wohl keiner für den König so eingenommen, als Benzo von Alba. Benzo zeigte in seinem schwülstigen Panegyricus (ad Heinricum IV Imperatorem libri septem, s. Mon. Germ. Script. XI S. 591 ff.), daß er, ähnlich wie Bonitho, eine recht ansehnliche Fertigkeit im Lügen besaß. Im Uebrigen fällt aber ein Vergleich beider Männer zu Gunsten unseres Autors aus.

Während Bonitho seiner Verehrung für Gregor einen würdigen Ausdruck gibt, verschwendet Benzo an Heinrich die ungeheuerlichsten und widerlichsten Schmeicheleien. Der Bischof von Sutri war uneigennützig, er weigerte sich nicht, für seine Ueberzeugung Opfer zu bringen und zu leiden. Wie ganz anders der Bischof von Alba! Trotz aller Schwärmerei für Heinrich läßt Benzo seinen Aerger durchblicken, daß ihm der gebührende Lohn vorenthalten worden sei. »Quis, rogo, imperatorum ita durus, ut non dedisset tam bene scribenti aliquod

munus? — Si nunc pro Caesare subeo pericula mille mortium, idem est, ac si semper tacuissem (l. c. S. 610, 611).

Besonders fällt Benzo auf durch die Sucht, seine Gegner mit geschmacklosen und ehrenrührigen Prädicaten zu überschütten. Die Normannen sind ihm Nullimanni: Papst Alexander II wird als Asinander oder Asinandrellus eingeführt. Am schlimmsten kommt natürlich der verhaßte Gregor VII weg: der hitzige Heinricianer macht den früheren Eigennamen des Papstes zum Ausgangspunkte von Verzerrungen, wie z. B. Folleprandus, Prandellus und beschimpft seinen Gegner als »falsissimus und diabolicus monachellus.«

Auch Bonitho schont seine Feinde nicht. Er überschreitet das Maß, wenn er die Anhänger Heinrich's »filii Belial«, den im Jahre 1080 eingesetzten Gegenpapst Clemens III (früher Erzbischof Wibert von Ravenna) »bestia« nennt (S. 603, 684). Aber dergleichen Excesse sind doch nur selten: man darf immerhin seiner Schreibweise, wenigstens im Vergleich zu der Benzo's, das Lob einer gewissen Noblesse nicht versagen.

Wenden wir uns jetzt zu den auf Gregor VII bezüglichen Darlegungen Bonitho's.

Den 22. April 1073 schildert Bonitho im Wesentlichen übereinstimmend mit dem, was wir aus Gregor's eigenen Briefen erfahren. Es steht fest: man hat Hildebrand gegen seinen Willen auf den Stuhl Petri erhoben und die Wahlordnung von 1059 bei dem Acte nicht beobachtet. »Ortus est magnus tumultus populi et fremitus et in me quasi vesani insurrexerunt, nil dicendi, nil consulendi facultatis aut spatii relinquentes. Violentis mani-

bus me in locum apostolici regiminis, cui longe impar sum, rapuerunt«: so schreibt mit voller Rückhaltslosigkeit der Betheiligte selbst (Gregorii VII Registr. I, 1, bei Jaffé Mon. Greg. S. 10).

Von Heinrich IV besitzen wir aus dem Sommer 1073 einen Brief, in welchem er die Legimität der Erhebung voraussetzend, den neuen Papst sogar als »apostolica dignitate c o e l i t u s insignitus« begrüßt (s. Greg. Reg. I, 29a, S. 46). Erst später, im Jahre 1076, als der Conflict ausgebrochen war, behaupteten die Anhänger Heinrich's, Gregor habe sich gegen den Willen des Königs und mit Verletzung königlicher Rechte eingedrängt, sei also kein rechtmäßiger Nachfolger des h. Petrus.

Um diesen Einwand aus der Welt zu schaffen, erfindet Bonitho eine recht drastische Anecdote, durch welche sich viele Historiker haben düpiren lassen. Die Anecdote, eine Specialität des liber ad amicum (s. S. 656, 657), hat folgende Fassung.

Die Papstwahl ist vollendet. Gregor fühlt sich überaus unglücklich und hat keinen andern Wunsch, als den, sich der schweren Bürde zu entledigen. Da fällt ihm ein, es sei das Beste, sich an den König Heinrich zu wenden. Gesagt, gethan. Er macht brieflich eine kurze Mittheilung über den Wahlact und knüpft daran eine Drohung, deren eigenthümliche Schärfe durch eine Übersetzung nur verwischt werden würde: »interminatus, si rex ejus electioni assensum praebuerit, nunquam ejus n e q u i t i a m patienter portaturum.«

Der König empfängt die Notification, und hat trotz der beigefügten Drohung nichts Eiligeres zu thun, als einen Botschafter nach Rom zu senden, welcher der

Consecration des Erwählten beiwohnen soll. So weit Bonitho.

Fürwahr, eine wunderliche Erzählung! Ist es denkbar, daß der junge, lebhafte und reizbare König eine derartige Provocation nicht nur mit Geduld ertragen, sondern sogar freudig begrüßt haben sollte? Was Gregor angeht, so bekunden seine an dritte Personen gerichteten Briefe aus jener Zeit, daß er dem Könige weder gedroht noch nequitia vorgeworfen haben kann: er spricht sich über Heinrich nicht nur mit Ehrerbietung, sondern auch mit unverkennbarem Wohlwollen aus, ohne zu verhehlen, daß er Tadelnswerthes an ihm finde.

Uebrigens läßt sich leicht errathen, was Bonitho mit seiner Anecdote bezweckte. Das Publicum sollte den Eindruck gewinnen, daß Gregor Alles gethan habe, um der Würde auszuweichen, und daß Heinrich, weit entfernt, die ihm dargebotene Gelegenheit zur Verwerfung zu benutzen, dem Wahlacte seine wohlüberlegte Zustimmung ertheilt habe. Dabei ist aber dem gewandten Erzähler ein arges Malheur passirt: er wird nemlich, ohne es zu wollen, zum Ankläger Gregor's! Bonitho war, wie wir gesehen haben, ein unerschütterlicher Anhänger des Princips, daß bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles kein weltlicher Fürst mitzureden habe. Wenn nun Gregor den König zur Cassation der Wahl anreizte, so erkannte er ipso facto an, daß derselbe ein Recht habe, über den päpstlichen Stuhl zu disponiren und machte sich einer Verleugnung des von Bonitho hochgehaltenen Princips schuldig! Indessen hat Gregor einen derartigen Vorwurf nicht verdient. In der gegen seinen Willen erfolgten überraschenden Acclamation des Römischen Kle-

rus und Volkes glaubte er eine geheimnißvolle Fügung der göttlichen Vorsehung zu erblicken, und so nahm er denn, um nicht durch unbegründete Ablehnung eine sittliche Verantwortung auf sich zu laden, wenn auch gewiß mit schwerem Herzen, die Würde an. Dem entsprechend übt er, wie seine Briefsammlung bezeugt, unmittelbar nach dem 22. April die höchste oberhirtliche Jurisdiction aus. Eine königliche Bestätigung hat er so wenig verlangt als er die Eventualität einer Verwerfung in Anschlag brachte.

Unter solchen Umständen bleiben aus der Erzählung des liber ad amicum nur zwei Momente als thatsächlich übrig: die dem Könige gewidmete päpstliche Anzeige und die Absendung eines königlichen Botschafters zum Consecrationsacte. Das Andere gehört in das Reich der Fabeln.

Es sei mir gestattet, der italienischen Anecdote das Histörchen eines deutschen, bereits oben erwähnten Chronisten gegenüberzustellen. Während Bonitho den römischen Patriciat der deutschen Kaiser und Könige verabscheut, ist Lambert von Hersfeld ein warmer Freund dieser Institution. Lambert weiß recht gut, daß Heinrich sich die vollendete Thatsache von Hildebrand's Erhebung gefallen ließ, aber er bedauert und mißbilligt die Passivität des Königs: deshalb schildert er das als geschichtlich vollzogen, was nach seiner Ueberzeugung hätte geschehen sollen.

Heinrich (so lautet die Historie, s. Mon. Germ. Script. V. S. 194) wird von deutschen Bischöfen bestürmt, daß er gegen die ohne sein Wissen erfolgte römische Action einschreite: thue er das nicht, so sei es un-

vermeidlich, daß der neue Papst ihm viele Verlegenheiten bereiten werde. Das läßt sich der König nicht zweimal sagen. Er sendet einen Botschafter ab, welcher die Angelegenheit untersuchen soll. Gregor empfängt den Gesandten zuvorkommend und sagt zu ihm: „Es ist für mich selbst in hohem Maße empfindlich, daß man mir die Würde, welche ich nicht erstrebte, in so ungeordneter Weise übertragen hat: um so mehr bedarf ich des königlichen Consenses. Ehe ich von der Einwilligung sichere Kunde gewinne, lasse ich mich nicht consecriren.“ Diese Versicherung befriedigt den König. Die Approbation wird ertheilt, und es kommt Alles in die beste Ordnung. So Lambert.

Nachweislich hat Gregor die Bischofsweihe im Juni 1073 empfangen. Lambert aber verlegt die Consecration in den Februar 1074. Da ein Irrthum hiebei nicht anzunehmen ist, so wird man Lambert einer tendenziösen Unwahrheit beschuldigen müssen: der spätere Termin wurde gewählt, um für die supponirten weitläuftigen Verhandlungen einen entsprechenden Zeitraum zu gewinnen.

Nachdem das Verhältniß Gregor's zu Heinrich seit 1073 mannigfache Phasen, die wir hier nicht weiter verfolgen wollen, durchlaufen hatte, trat am Ende des Jahres 1075 eine so bedenkliche Spannung zwischen beiden hervor, daß ein ernster Conflict zu befürchten war. Damals beschwerte sich Gregor in einem Schreiben, daß Heinrich mit Gebannten Umgang pflege, sich der Simonie schuldig gemacht und das Erzbisthum Mailand widerrechtlich besetzt habe. Die Nuntien, welche den Brief überbrachten, hatten zugleich die bedeutsame Aufgabe, eine

mündliche Botschaft auszurichten, deren authentische Fassung wir aus einem späteren Briefe des Papstes erfahren:

»Misimus ad regem tres religiosos viros, — per quos eum secreto monuimus: ut poenitentiam ageret de sceleribus suis — propter quae eum non excommunicari solum —, sed ab omni honore regni absque spe recuperationis debere destitui, divinarum et humanarum legum testatur et jubet auctoritas« (Mon. Greg. ep. coll. 14 S. 538).

Der junge König gerieth in die äußerste Aufregung. Sofort beschied er im Januar 1076 mehrere deutsche Bischöfe zu sich nach Worms und sprach mit ihnen die Absetzung Gregor's aus. Die damals in Worms entworfenen Urkunden enthalten, wie vorhin angedeutet wurde, eine Reihe der unbegründetsten Invectiven gegen den Papst, zugleich aber geben sie deutlich das Motiv an, welches den König vorzugsweise bei seinem Schritte geleitet hatte. Heinrich war indignirt darüber, daß der Papst daran gedacht hatte, ihm seine Krone zu entziehen. Dieser Umstand ist, wenn auch nicht zur Entschuldigung, doch zur Erklärung des verhängnißvollen Wormser Actes gebührend in Anschlag zu bringen.

Bonitho übt diese Gerechtigkeit nicht. Ohne von der wichtigen Botschaft des Papstes Notiz zu nehmen, läßt er den Wormser Convent ganz unvermittelt in die Erscheinung treten, als ob Heinrich aus purem Uebermuthe, siegestrunken wegen der in Sachsen errungenen Erfolge die Gelegenheit vom Zaun gebrochen habe, um den Kampf mit dem Papste zu beginnen. Das ist eine boshafte Verdrehung des wahren Sachverhalts.

Gregor gab schon in dem folgenden Monate Februar

dem Könige eine verständliche Antwort. Auf der römischen Fastensynode verhängte er den Bann, nachdem er eine Sentenz verkündigt hatte, wie sie bisher noch von keinem Papste verkündigt worden war:

»Heinrico regi, filio Heinrici imperatoris, totius regni Teutonicorum et Italiae gubernacula contradico et omnes Christianos a vinculo juramenti, quod sibi fecerunt vel facient, absolvo, et, ut nullus ei sicut regi serviat, interdico« (Reg. III, 10a S. 224).

Wir sehen, Gregor übt Retorsion, er vergilt Gleiches mit Gleichem. »Papa dedecus s. ecclesiae Romanae illatum non est passus inultum«, sagt Bonitho (S. 667) in richtiger Würdigung der päpstlichen Intention. Merkwürdiger Weise erwähnt er aber nur die Excommunication und übergeht die Untersagung der Regierungsgewalt und die Eidesentbindung mit Stillschweigen. Ein zwingender Grund für diese Omission läßt sich nicht auffinden. Denn Bonitho hat das von Gregor in Anspruch genommene Absetzungsrecht nicht beanstandet, sondern hält dasselbe für begründet: »Legimus multos Romanos pontifices pro minoribus causis non solum excommunicasse sed etiam a regno deposuisse« (S. 668). Darauf folgt eine Beispielsammlung, welche von der Erfindungsgabe des Autors ein glänzendes Zeugniß ablegt: u. A. erfahren wir, daß Papst Gregor III. Leo den Isaurier entsetzt habe.

Vielleicht hielt aber Bonitho die Anführung der contradictio gubernaculorum für überflüssig, da ja schon der Bann allein den Verlust der Herrscherrechte herbeiführe. An und für sich war die Ausschließung des Königs aus der christlichen Kirchengemeinschaft eine rein

kirchliche, nicht kirchenpolitische Maßregel, jedoch erhielt sie damals angesichts der den Bann umgebenden canonischen Vorschriften materiell die Bedeutung eines die Ausübung des Herrscherrechtes suspendirenden Actes. Das canonische Recht verbot, mit Gebannten Verkehr zu unterhalten: war der Landesherr gebannt, so durfte also auch mit ihm kein Umgang gepflogen werden. Wer sich in Erfüllung der canonischen Satzung von dem gebannten Fürsten zurückzog, machte ihm damit zugleich die Ausübung der obrigkeitlichen Gewalt unmöglich.

Begierig griffen die dem Könige feindlichen Reichsfürsten den Anlaß auf, von Heinrich abzufallen. Dieser war in wenigen Monaten so isolirt, daß er sich entschloß dem Papste Satisfaction zu leisten: — er trat den Bußgang nach Canossa an.

Man hat sich in früherer wie auch in neuerer Zeit daran gewöhnt, „Canossa" als Symbol einer schweren Niederlage der weltlichen Gewalt gegenüber der geistlichen zu betrachten, eine Anschauung, welche auch in dem geflügelten Worte des Fürsten Bismarck: „nach Canossa gehen wir nicht!" ihren Ausdruck fand. Wer sich aber durch den äußern Schein nicht captiviren läßt, wer vielmehr die innere Tragweite jenes Vorgangs zu ermessen vermag, der wird sich nicht verhehlen, daß der 27jährige König im Januar 1077, mochte er auch als Büßer auftreten, einen nicht zu unterschätzenden Erfolg errungen hat.

Reise und Büßung waren das Werk freiesten Entschlusses: oder hat jemand den König gezwungen oder zwingen können? Hart war die selbst gewählte Form der Büßung (»per aliquot dies super nives et glacies

discalceatus perduravit« sagt Bonitho S. 672): aber sie hatte für jene Zeit bei weitem nicht das Auffallende, was sie für uns in der Gegenwart hat. Heinrich erreichte, was er gewünscht hatte: der Bann wurde aufgehoben, die Kirchengemeinschaft wieder hergestellt. Aber der König erreichte noch mehr. Er vereitelte die Ausführung des von den Reichsfürsten gefaßten Planes. Bekanntlich hatten die Fürsten den Papst eingeladen, auf einem in Augsburg abzuhaltenden Reichstage über Heinrich das Urtheil zu sprechen. Mit Freuden nahm Gregor die Einladung an: er verließ Rom und begab sich auf den Weg. Der Reichstag kam aber nicht zu Stande: denn, nachdem Papst und König sich ausgesöhnt hatten, legten die Fürsten auf das persönliche Eingreifen Gregor's weiter keinen Werth. Sie wurden vielmehr über den unerwarteten Zwischenfall sehr erbittert, so daß das innige Verhältniß zu dem Papste einen empfindlichen Stoß erlitt. Gregor selbst befand sich, als Heinrich erschien, in einer offenbaren Zwangslage: es trat für ihn eine Collision der Pflichten ein. Wie gern hätte er sein Versprechen, auf deutschem Boden die Anklagen gegen Heinrich zu untersuchen, erfüllt! Aber der königliche Pönitent gab sein Verlangen nach sofortiger Lossprechung in einer so stürmischen Weise kund, daß eine Abweisung moralisch unmöglich war, wenn auch für den politisch weit blickenden Papst der endliche Entschluß recht schwer gewesen sein mag.

Kaum hatte sich der Monarch in Canossa verabschiedet, als die Gegner, welche nie und nimmer auf eine so schleunige Absolution gerechnet hatten, sich beeilten, das Geschehene, wenn auch nicht zu leugnen,

doch zur Schmach und Kränkung Heinrich's zu verzerren. Auch Bonitho macht sich zum Sprachrohr solcher falscher Berichte: »Sunt, qui dicunt, Heinricum pontificem incautum capere voluisse. Quod satis videtur verisimile« (S. 672); im Folgenden wird diese Behauptung sogar als völlig begründet bezeichnet. Gregor selbst weiß weder von beunruhigenden Gerüchten, noch von Umtrieben oder Nachstellungen, und hat auch später derartige Beschwerden niemals laut werden lassen. Im Gegentheil, die Haltung des Königs in Canossa flößte ihm volles Vertrauen ein: »nihil hostile aut temerarium ostendens rex ad oppidum Canusii, ubi morati sumus, cum paucis advenit«; so sagt ausdrücklich das unmittelbar nach der Lossprechung an die Deutschen gerichtete päpstliche Schreiben (Reg. IV, 12, S. 257).

Bonitho behauptet ferner (S. 672), daß Heinrich in Canossa nur geheuchelt habe. Die Meisten seien von dem demüthigen und bußfertigen Exterieur des Königs getäuscht worden: nicht so Gregor: »Papa non ignorabat regis versutias.« Abermals hat die eingewurzelte Antipathie gegen Heinrich unserem Autor einen sehr schlimmen Streich gespielt. Indem er den verhaßten König in ein schlechtes Licht stellen will, compromittirt er den Papst aufs Aergste.

Nach sittlichen und kirchlichen Grundsätzen darf der geistliche Functionär den Pönitenten nur dann lossprechen, wenn er von dessen günstiger Disposition überzeugt ist, m. a. W. in ihm Reue und guten Willen erblickt. Wer anders handelt, wer ein als unwürdig erkanntes Subject absolvirt, entweiht das Heilige und macht sich schwer verantwortlich. Hätte Bonitho Recht, dann müßte man

zugestehen, daß der Papst in Canossa eine nicht zu rechtfertigende, verwerfliche Handlung begangen habe. Aber Gregor sagt in dem vorhin angeführten Schreiben an die Deutschen (l. c. S. 258) ausdrücklich: »Devicti instantia compunctionis et multimodae penitudinis exhibitione ab anathematis vinculo absolutum regem in gratiam communionis recepimus.«

Gregor war also durchaus nicht der Meinung, daß Heinrich in Canossa ein falsches heuchlerisches Spiel getrieben habe: er glaubte eine aufrichtige Reue wahrzunehmen und hatte demgemäß sowohl die Berechtigung als die Verpflichtung, die Absolution zu gewähren. Wenn ich früher andeutete, daß Heinrich in Canossa einen politischen Erfolg errungen habe, so thut das dem eben Entwickelten keinen Eintrag. Man darf nemlich nicht vergessen, daß der König mehrfache sittliche Vergehen begangen und allen Grund hatte, in seiner außerordentlichen Lage derselben eingedenk zu sein. Hatte er im Jahre 1073 an den Papst geschrieben: »Eheu criminosos et infelices — peccavimus in coelum et coram vobis: et jam digni non sumus vocatione vestrae filiationis« (Reg. I, 29a S. 47): — warum sollten ihn vier Jahre später nicht ähnliche Empfindungen beseelt haben?

Die gegnerischen Fürsten waren, wie bemerkt, durch die Nachrichten aus Canossa in eine sehr üble Laune versetzt worden. Sie hatten fest darauf gerechnet, daß der Papst den König auf einem deutschen Reichstage feierlich verdammen würde; statt dessen mußten sie erleben, daß Gregor dem Gebannten auf eigne Hand, in ihrer Abwesenheit die Lossprechung gewährte! Grollend traten

sie im März in Forchheim zusammen, um sich endgültig von Heinrich loszusagen, und Rudolf von Rheinfelden zu wählen. Dieser Schritt war, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine Revange für Canossa. „Hat der Papst den König Heinrich ohne uns absolvirt, so wollen wir jetzt ohne den Papst den König beseitigen: Gregor ist uns nicht weiter nöthig" — so etwa werden die Mißvergnügten reflectirt haben.

Dem neuen Gegenkönig widmet Bonitho kein besonderes Interesse. Er nennt Rudolf (S. 673) zwar: »vir magni consilii et armis strenuissimus«; aber das will nicht viel bedeuten, da auch Heinrich ein ähnliches Prädicat erhält. Wichtig ist dagegen folgender Punkt. Während die deutschen Rudolfianer, um ihrer ungerechten und kläglichen Sache aufzuhelfen, in verschiedenen Formen die Lüge colportirten, Gregor habe die Wahl Rudolf's gewünscht, betrieben, oder sogar förmlich bestätigt, erzählt der Bischof von Sutri in Uebereinstimmung mit Gregor's feierlichen und wiederholten Versicherungen, daß die Erhebung Rudolf's lediglich von den deutschen Fürsten ausgegangen sei. Wie hätte auch der Papst eine Handlung billigen oder loben können, deren Spitze unverkennbar gegen ihn selbst gerichtet war!

Die Periode vom März 1077 bis zum Ende des Jahres 1079 war für Gregor, was man meines Erachtens nicht hinreichend erkannt hat, eine Zeit trüber Erfahrungen und bitterer Enttäuschungen. Er hoffte den Streit zwischen den beiden Prätendenten als Schiedsrichter persönlich zu schlichten: aber seine Hoffnung ging nicht in Erfüllung: — man verweigerte ihm das zur Reise nach Deutschland erforderliche Geleit. Um so

weniger gelang es den von ihm ausgesendeten Legaten, sich Gehör zu verschaffen. Weder Heinrich noch Rudolf waren geneigt, die Waffen niederzulegen: beide hatten für den Papst nur schöne Worte und wohlfeile Ergebenheitsversicherungen, kümmerten sich aber nicht im Geringsten um seine Bitten und Drohungen. Inmitten des erregten Parteitreibens war Gregor, welcher so gern den Frieden herbeigeführt hätte, völlig machtlos: der Vorwurf, als habe er in jener Zeit ein falsches Spiel getrieben und sich arger Doppelzüngigkeit schuldig gemacht, ist ungerecht und findet in den ächten Quellen auch nicht einen Schatten von Beglaubigung.

Vielleicht wäre Gregor noch länger in seiner mißlichen und unerquicklichen Lage verblieben; aber Heinrich selbst gab den Anstoß zu einem Umschwunge. Im Januar 1080 fand die Schlacht bei Flarchheim statt, und man muß trotz der entgegenstehenden Versicherungen der Rudolfianer annehmen, daß Heinrich, wenngleich mit großen Opfern, über seinen Gegner den Sieg davon getragen habe. Dies wird durch sein weiteres Auftreten hinlänglich bekundet.

Er ordnete nemlich, wie Bonitho (S. 675) berichtet, eine aus deutschen Bischöfen bestehende Gesandtschaft mit einem Ultimatum nach Rom ab. Gregor soll sich ohne Weiteres definitiv gegen Rudolf erklären und ihn mit dem Bann belegen, widrigenfalls der König dafür sorgen wird, daß ein anderer, ihm genehmer und willfähriger Papst eingesetzt werde.

Dieses Ultimatum, welches eine Erneuerung der Scene von Worms erwarten ließ, überzeugte den Papst, daß Heinrich nichts gelernt und nichts vergessen habe. Der Entschluß war leicht gefaßt. Gregor gab die un=

glückliche und unfruchtbare Schiedsrichterrolle auf und erklärte sich nachdrücklich zu Gunsten Rudolf's. »Heinricum, quem regem dicunt, excommunicationi subjicio et anathematis vinculis alligo. Et iterum regnum Teutonicorum et Italiae interdicens ei, omnem potestatem et dignitatem regiam ei tollo.« So sprach Gregor auf der Römischen Synode vom März 1080 (Reg. VII, 14a, S. 463).

Bonitho kommt zu dem Resultat, daß Gregor unbedingten Lobes würdig sei, Heinrich dagegen nur Tadel verdiene. Anders urtheilt eine unbefangene geschichtliche Betrachtung. Weder Heinrich noch Gregor haben Maß gehalten: jeder von ihnen machte sich einer Gebietsüberschreitung schuldig. Gregor hatte kein Recht, dem Könige die Regierung zu untersagen oder ihm die Krone abzusprechen. Heinrich war nicht befugt, dem Papste seine geistliche Würde zu entziehen. Darum erscheint es denn auch durchaus nicht als zufällig, daß beide Männer vor dem Schluß ihrer irdischen Laufbahn gedemüthigt wurden. Welch' eine schmähliche Behandlung mußte der alte Kaiser von seinem treulosen Sohne erfahren! Wie empfindlich war es für Gregor, die Gräber der Apostel verlassen zu müssen und in der Verbannung als Gast eines früheren Kirchenräubers zu sterben! Schon ein Zeitgenosse des 11. Jahrhunderts hat den Kern des Conflicts treffend dargelegt:

»Quaerit apostolicus regem depellere regno,
Rex furit e contra, papatum tollere papae;
Si foret in medio, qui litem rumpere possit,
Sic, ut rex regnum, papatum papa teneret,
Jnter utrumque malum fieret discretio magna«.

(s. Jaffé Mon. Bambergensia S. 110, aus dem Codex Udalrici N. 51).

II.

Recensionen.

1.

Atlas archéologique de la bible d'après les meilleurs documents, soit anciens, soit modernes et surtout d'après les découvertes les plus récentes faites dans la Palaestine, la Syrie, la Phénice, l'Égypte et l'Assyrie destiné à faciliter l'intelligence des saintes écritures par **M. L. Cl. Fillion,** prêtre de Sainte-Sulpice, Professeur d'écriture sainte au grand séminaire de Lyon. Librairie Briday, Delhomme et Briguet, succésseurs. Lyon—Paris. 1883.

Es ist überflüssig zu bemerken, daß der Unterricht durch Demonstrationen besonders fruchtbar gemacht werden kann und soll. Denn der unsern Lesern bereits bekannte H. Verf. (vgl. S. 116) führt hiefür in der Einleitung den bekannten Ausspruch des Horaz (ar. p. 180) und seine eigene Erfahrung an. Gerade die biblische Exegese, welche sich vorwiegend mit dem morgenländischen Alterthum zu befassen hat, kann durch Darstellungen aus dem privaten und öffentlichen Leben ungemein fruchtbar gemacht werden. Die neueren archäologischen Schriften

über das biblische Alterthum von Sepp, Schenkel, Riehm, Ebers, Guthe und A. haben denn auch die bildliche Darstellung in ausgiebiger Weise sich zu Nutzen gemacht. Die Entdeckungen in Aegypten und Assyrien haben dafür reichlichen Stoff geliefert und gerade in Frankreich sind die Museen von Paris mit den Resultaten zahlreicher Nachforschungen angefüllt. Für den Unterricht ist es daher freudig zu begrüßen, daß H. Fillion das Geeignete in guten Abbildungen zu einem archäologischen Atlas zusammengestellt hat, der auch für weitere Kreise zugänglich ist. Es sind in Frankreich nur zwei derartige Arbeiten vorangegangen, der Atlas géographique et iconographique, welcher den cursus completus Scripturae sacrae von Migne beschließt (Paris, 1844), und der Atlas géographique et archéologique pour l'étude de l'Ancien et Nouveau Testament, 1876 p. M. V. Ancessi. Jener beschränkt sich wie unsere deutschen biblischen Archäologien auf die Wiedergabe des Tempels und seiner Einrichtungen, dieser ist unvollendet und hat vorwiegend die ägyptische Archäologie berücksichtigt. Die Lücke füllt nun H. Fillion glücklich aus, indem er nach den anerkannt besten und den neuesten Quellen einen planmäßig geordneten und vollständigen Atlas hergestellt hat.

Seine Absicht gieng dahin: 1., die Einheit des Gegenstandes zu wahren, 2) so vollständig als möglich zu sein, 3) sich an eine streng logische Ordnung für die Anordnung des Details zu halten. Der Atlas ist eine Archäologie in Bildern. Alles was darauf keinen Bezug hat, ist ausgeschlossen, aber auch alles darauf Bezügliche aus dem häuslichen, socialen, politischen, religiösen Leben des jüdischen Volkes und der heidnischen Völker,

so weit sie in der Bibel behandelt werden, aufgenommen. Diese Dinge sind um so interessanter, als man in der That sagen kann, die Steine sprechen für die Wahrheit der Bibel.

Der Atlas enthält 93 Karten mit 960 Holzschnitten, die sauber und deutlich ausgeführt sind. Voraus geht eine analytische Tafel, welche eine ganz kurze, aber genügende Beschreibung der Figuren gibt. Die Aufzählung der Ueberschriften wird den besten Einblick in das ganze Werk gewähren. I. Intimes und Familienleben. 1. Kleidung und Schmuck, 2. Wohnung, 3. Mobiliar und Utensilien für die Haushaltung, 4. Mahlzeiten, 5. Krankheiten, Tod, Leichenfeier, Trauer. II. Bürgerliches und sociales Leben. 1. Ackerbau, 2. Jagd und Fischerei, 3. Künste und Gewerbe, 4. Architectur, 5. Spiele, Vergnügungen, 6. Tanz und Musik, 7. Münzen, Gewicht und Maß, 8. Schrift, Bücher, 9. Gerichte und Strafen, 10. Schiffahrt, 11. Reisen, Verkehrsmittel, 12. einige sociale Beziehungen (geselliger Verkehr). III. Politisches Leben. 1. Könige, Schmuck und Diener, 2. Heer und Krieg. IV. Religiöses Leben. 1. Der Kult des wahren Gottes, 2. Der Götzendienst. Außerdem ist noch ein sorgfältiges Register der im Text und im Atlas erklärten Wörter beigegeben. Der Atlas empfiehlt sich also durch seine Reichhaltigkeit und Uebersichtlichkeit allen Freunden des biblischen Studiums, ist aber vor allem ein erwünschtes Hilfsmittel für den exegetischen Unterricht in weiteren Kreisen.

Schanz.

2.

Galileistudien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urtheile der römischen Congregationen im Galileiproceß. Von **Hartmann Grisar**, S. J. Regensburg, Pustet 1882. XI, 374 S. gr. 8. Preis 7 M.

Diese Schrift erwuchs aus zwei Abhandlungen, die 1878 in der Zeitschr. f. kath. Theol. erschienen. Der Verf. hat sich um das Verständniß des Galileiprocesses in mehreren nicht unwichtigen Punkten ganz entschiedenes Verdienst erworben, und die Arbeit verdiente daher wohl, besonders veröffentlicht zu werden. Indessen ist sie hier nicht einfach wiederabgedruckt. Der erste oder der historisch-juristische Theil der Schrift erscheint vielmehr als Ueberarbeitung der ersten Abhandlung. Der zweite oder theologische Theil enthält im Verhältniß zu der früheren Arbeit eine durchweg neue und weit ausführlichere Behandlung der einschlägigen Gegenstände, und er bildet den Schwerpunkt des Werkes.

Ich ließ mich durch die Publication zur Abfassung einer besonderen Abhandlung bestimmen, und der gelehrte Verf. möge diese als einen Beweis betrachten, wie hoch ich seine Arbeit schätzte und mit welchem Interesse ich ihr folgte. Ich hebe namentlich hervor, daß ich mich bezüglich des ersten Theiles im wesentlichen in durchgängiger Uebereinstimmung mit ihm befinde. Im zweiten Theil weicht zwar mein Urtheil mehrfach von dem seinigen ab. Die Hauptdifferenz betrifft die Censur, die über die kopernikanische Lehre ausgesprochen wurde. Der Verf. ließ es in dieser Beziehung etwas an historischer Kritik und Methode fehlen. Trägt er dieser mehr Rechnung, so darf ich mich der Hoffnung hingeben, er

werde sich meiner Auffassung nähern, oder er wird mich zu einer neuen Prüfung veranlassen. In allen Fällen aber darf ich wohl hoffen, er werde in meinen Ausführungen ein reines und ernstliches Streben erblicken, den Sachverhalt in dieser schwierigen Angelegenheit richtig zu stellen. Ueber diesen muß zuerst eine Verständigung erzielt werden. Weitere Betrachtungen haben nur insoweit einen Werth, als sie ihm gerecht werden.

Indem ich auf die Abhandlung verweise, kann ich mich hier kürzer fassen, als die Bedeutung der Schrift es sonst zuließe. Ich bemerke nur noch, daß am Schluß des ersten Theiles die fünf wichtigsten auf den Galileiproceß bezüglichen Documente abgedruckt sind. An den zweiten Theil schließen sich als theologische Belege an Aussprüche des Kanonisten de Angelis und des Cardinals Franzelin über die Auctorität doctrineller Congregationsentscheidungen, Formulare von päpstlichen Entscheidungen über Lehren und Bücher, Formulare von Congregationsentscheidungen und der Brief des Cardinals Bellarmin an Foscarini. Die Schrift sei den Lesern der Qu.-Schrift aufs beste empfohlen.

F u n k.

3.

1. **Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments** entworfen von **Eduard Reuß**. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn. 1881. XII und 744 S.
2. **Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments** von Dr. **Franz Kaulen.** Mit Approbation des hochw. Cap. Vic. Freiburg. Zweite Hälfte, erste Abtheilung. Besondere Einleitung in das Alte

Testament. Freiburg i. Br. Herder'sche Verlagshandlung. 1881. (Theologische Bibliothek XX.) 217 S. (S. 153—370 des nunmehr für das A. Test. vollendeten Buches).

Es soll hier von zwei Hilfsmitteln zum Verständniß des alten Testaments die Rede sein, welche aus zwei diametral schroff contrastirenden Lagern stammen und, jedes in seiner Weise, einen im Grund schon lange her unausgleichbaren Zwiespalt wissenschaftlicher Anschauungen über den alten Bund, seinen Ursprung, seine Geschichte und kanonische Literatur zur Darstellung bringen. Auch dem Umfange nach sehr verschieden, sind nichtsdestoweniger beide darauf angelegt, mit dem redlichen Aufgebot reicher wissenschaftlicher Kräfte und Mittel, die im Dienste eines methodischen Vorschreitens stehen, ihren so verschieden genommenen Standpunkten gerecht zu werden, beziehungsweise dieselben im Fortgang der Untersuchungen je als allein berechtigt und wahr zu erweisen. Aus dem erstern gewinnt man den fast beängstigenden Eindruck, daß die Forschungen über die Hauptschriften des alten Bundes, welche die geschichtliche Auffassung desselben wesentlich bedingen, durchaus neu angegriffen und durchgeführt werden sollen, und an Stelle des für den Abbruch bestimmten mehr als zweitausendjährigen Geschichtsbaues neuen Grundriß und Aufbau der Geschichte Israels bis ins vierte vorchristliche Jahrhundert in Aussicht nehmen; die andere Schrift geht darauf aus, die herkömmliche Anschauung der Synagoge und Kirche vom Ursprung, Alter und der Bedeutung jener Grundschriften aufrecht zu erhalten, neu zu begründen und zu befestigen. Eine künftige Zeit — denn der Kampf hat erst wieder aufs ernsthafteste be-

gonnen und stellt sich gegenüber frühern vermittelnden Ansichten, die noch Vieles vom Alten bestehen ließen, als ein grundstürzender dar — eine spätere Zeit mag herausstellen, ob nicht Angriff und Abwehr übers Ziel gehen, und die Hauptsache gerettet werden kann, ohne daß auch sämmtliche Nebendinge mit in Kauf genommen, vielmehr aufrecht erhalten werden müssen. So meinten es wenigstens schon vor zweihundert Jahren bahnbrechende Kritiker, wie Richard Simon, und es ist sehr die Frage, ob man nicht weiter gekommen und in gesicherterem Besitz verblieben wäre, wenn man auf der neuen Bahn langsam fortgeschritten wäre und den Gegenstoß nicht so heftig geführt hätte, daß fast nothwendig neue Stöße erfolgten. Als deren entschlossenster Urheber und Leiter tritt neben Wellhausen (Geschichte Israels) der hochbejahrte Straßburger Theologe, H. Reuß, in seinem Buche auf, trat vielmehr schon lange vor jenem, wenn auch vor engerm Kreis, für die erst durch Wellhausen schärfer ausgeprägten Ansichten ein. Denn die Vorrede theilt mit, daß die Idee zum Buche und die Anlage desselben in den Anfang der dreißiger Jahre fiel, und der Entwurf zum erstenmal im Sommersemester 1834 Gegenstand einer Vorlesung war. Die radikale Neuheit der Entdeckungen, deren größern Theil Manche wohl damals (wie jetzt) Erfindungen nennen mochten, die auch von den damaligen Geleisen der kritischen Behandlung des alten Testamentes sich ziemlich abseits bewegten, bewog Reuß zurückzuhalten und sein System weiter auszubauen, das aber bald durch einzelne Schüler, wie Graf und Kayser, theilweise schon zur Oeffentlichkeit gebracht wurde. Nunmehr erscheint die Arbeit, an welcher als großem

Ganzen das nonum prematur fünf, ja fast sechsmal beobachtet worden ist, als Haupterträgniß eines langen, der Wissenschaft gewidmeten Lebens und muß schon deshalb, noch mehr aber in Verbindung mit der Wichtigkeit der behandelten Gegenstände alle Beachtung beanspruchen. Von eingehender Erwägung des überaus reichen Inhaltes, der hundert Jahre und mehr der biblischen Kritik alten Bundes concentrirt und in der originalen Durch- und Umarbeitung des Verfassers wiederspiegelt, kann hier natürlich keine Rede sein, aber ein sichtender Ueberblick über den dichten Wald, der doch einzelne markirte Haltpunkte bietet, kann erwartet und soll geliefert werden. Entschieden ansprechend sind Form und Methode der Darstellung. Wir erhalten nach der kurzen, über den Gegenstand, Umfang und Elemente, Quellen und Chronologie und Anderes allgemeinerer Art orientirenden Einleitung in vier Büchern die concise Schilderung der Zeit der Helden, ausgehend von den Semiten und semitischer Cultur, der Zeit der Propheten, beginnend mit Davids Königthum, der Periode der Priester, deren Herrschaftsbeginn von der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer datirt wird, und der Zeit der Schriftgelehrten, welche von den Makkabäerkämpfen bis zum völligen Niedergang Israels unter den Römern und der Zerstörung Jerusalems durch dieselben erstreckt ist. Die Geschichtsdarstellung theilt sich in (600) Paragraphen, unter denen in kleinerer Schrift je die Hauptgedanken derselben weiter geführt, die nach Ansicht des Verf. in der eben dargestellten Zeit entstandenen kanonischen Schriftbestandtheile angegeben, zergliedert und der Kritik unterstellt werden, sowie eine außerordentlich reiche Literatur

über die betr. Schriftstücke mit großer Umsicht mitgetheilt ist. Finden wir die unter ziemlichen Schwierigkeiten gewandt gehandhabte Methode entschieden ansprechend und die geschichtliche Darstellung geistvoll, (nicht selten auch schillernd,) eindringend, den Stoff oft meisterhaft beherrschend, so mißfällt um so mehr und fast durchgängig die schonungslose Kritik, deren Schärfe durch die urbansten und oft zartesten Formen, mit welchen die Dinge angefaßt werden, kaum gemildert wird.

Der Pentateuch zerfällt nach seiner allmählichen Entstehung in die verschiedenartigsten Bestandtheile, deren Niederschreibung im 9. Jahrhundert beginnt und erst im vierten zum Abschluß kommt. Moses zwar wird hoch gestellt, und „jedenfalls haben wir uns sein Wirken als das eines Propheten zu denken, eines Mannes der in der Kraft des göttlichen Geistes, die in ihm war und aus ihm sprach, und als solcher anerkannt, in lebendigem Verkehr mit den Volksgenossen stand, wie und wo sein Wort sie erreichen konnte", aber Geschriebenes meinte Verf. nicht von ihm herleiten zu können. Nicht vor Josaphat, dessen gesetzgeberische Thätigkeit Hitzig im Leviticus, wie die Hiskias in Num. findet, wäre der älteste Bestandtheil legislativen Inhalts im Pent., das Bundesbuch Ex. 21, 1—23, 19 und zwar als Landrecht jenes Königs geschrieben. Das Buch der h. Geschichte, vom Jehovisten, sezt Verf. in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. an und betrachtet es als ursprünglich selbständiges Werk, das die alten Sagen von den Ursprüngen Israels, den Erzvätern, der ägyptischen Knechtschaft, dem Wüstenzuge sammelte und verknüpfte, „die denselben eigne Poesie wohl eher noch verschönernd als verwischend".

Der s. g. zweite Elohist stäcke schon fragmentarisch im Jehovisten, wäre somit im Grund der erste und er allein älter als der Jehovist, welcher dann aber durch Aufnahme jener Stücke, die den seinigen oft ganz heterogen sein sollen, ziemlich räthselhaft gearbeitet hätte. Daher habe wohl (S. 253) ein Dritter die Beiden vereinigt. Ließ er jedoch starke Textdivergenzen stehen, so hat er nicht glücklich gearbeitet. Deut. 33, von Knobel noch in Sauls Zeit, von A. ins Exil verlegt, ist ebenfalls in diese Zeit gezogen. Von Gen. 1—11 weiß R. kaum anderes zu sagen als disj. membra poetae und findet im Fluthbericht drei Autoren. Die „psychologisch-ethische Mythe" des Sündenfalls wäre (S. 257) durch Mißverstehn des Jehovisten, der sie, und mit ihm die christliche Theologie, falsch als Bericht über eine einmal geschehene Thatsache ansah, an ihre Stelle gekommen, und will es V. andern überlassen, „sich fernerhin an der Schale der ihnen verbotenen Frucht die Zähne auszubeißen". Die Patriarchensagen „schweben in der Luft", die Personen sind mythisch und alles ist hier durchaus mißverstanden worden. Das Lied Mosis, von Ewald noch in die Zeit Salamo's versezt, wird der lezten Zeit des Nordreichs zugewiesen. Das Deuteronom, abgesehn von seiner noch spätern Einrahmung, ist der „angebliche Fund der Priester" im Tempel 2 Kön. 22 f., eine Art Angelpunkt der Pentateuchkritik. Von dieser Ansicht war man ziemlich zurückgekommen und betrachtete eher den Fund als eine Sammlung mosaischer Gesetze, die in den drei mittlern Büchern enthalten sei. Der Chronist wiederholt aber nicht blos einfach den primären Bericht des Königsbuchs (S. 352), sondern ergänzt ihn mehr-

fach, und schon an Hos. 8, 12 findet die S. 353 ausgesprochene Ansicht, daß in der ältern Literatur nie auf geschriebene Gesetze angespielt werde, eine gefährliche Klippe. Das Königsgesetz in Deut. 17 wird späterer Zusatz sein, aber sowohl es wie die Kriegsgesetze weisen um so mehr in eine weit ältere Zeit, wenn (S. 361) von einer praktischen Anwendung derselben in den wenigen Jahren, wo sie überhaupt noch denkbar war, wohl nicht die Rede gewesen ist. Und das Königsgesetz ist schwerlich am Anfang vom Ende des Königthums gegeben worden. In der allmählichen Composition des Hexateuchs folgt B. Josua, eine Fortsetzung des Jehovisten; das Geographische und specifisch Religiöse im Buch ist später eingesezt, und erst der Bearbeiter des Deut. hat Josua seine wesentliche Gestalt gegeben, nach Ezechiel, aber noch vor Esra. Elohistisches kam dann noch später hinein. Vom heißumstrittenen Gesetzcomplex Lev. 17—26 vernimmt man S. 452, daß derselbe zwischen der nachexil. Restauration und Esra geschrieben sein werde, ein Analogon zum Deut. und Bundesbuch, mit Ezechiel vielfach stimmend, weshalb man diesen als Verfasser ansah. Aber auch jener Abschnitt hat nicht mehr seine Urgestalt, da einzelnes noch Spätere sich „unerklärlicher Weise" hierherverirrt hat. Ist der ziemlich abgerissene Abschnitt später, was Ref. eine offene Frage sein läßt, so muß man über seinen Ursprung und seine Einfügung sich bescheiden. Auch daß Maleachi zuerst von einem Zehnten spricht, den man den Leviten schuldet, beweist nicht ohne Weiteres, daß dies damals eine noch neue Einrichtung war, S. 452, eher eine erneuerte. Man nähert sich nun mehr der gegenwärtigen Gestalt des

Pent. Esra (S. 461) hat den Priestercodex, den früher s. g. ersten Elohisten, (von dem es aber in der modernsten Phase der Kritik heißt: die ersten werden die lezten) weder mitgebracht, noch selbst alsbald geschrieben; doch bezeichnet seine Wirksamkeit immerhin einen wichtigen Wendepunkt. Gegenüber frühern Posaunenstößen über ihn als den sichern Vollender wo nicht Schöpfer des Pent. bescheidet sich Verf. S. 462 zu der Erklärung, daß nicht so leicht zu sagen sei, was es mit der Gesetzesarbeit des Esra für ein Bewandtniß habe. Doch werde das Gesetz, auf welches das Volk 444 von seinen beiden Reformatoren in feierlicher Tagsatzung vereidigt wurde, (zwar nicht unser Pent., sondern) ein selbständiges Werk gewesen sein, in welchem „die neuen Cultgesetze, die von nun an maßgebende jüdische Kirchenordnung in einem mäßigen historischen Rahmen nicht ganz unmethodisch zusammengestellt waren". Dabei erscheint er durchaus nicht überall als Verf., sondern stark als Sammler einer Schrift, die erst wieder später mit der frühern Masse in Connex gebracht wurde. Esra gehört so im Ganzen die mittlere Gesetzgebung und -Sammlung (aber Lev. 1—7 zeigen sich wieder verschiedene Scheidungen) mit einem knappen geschichtlichen Rahmen, der mit Gen. 1—4 beginnt. In dem Historischen ist Esra's Buch mit dem jehov. Bestand stark gemischt und findet Doppelgängerei statt; dagegen Esra's Hand ausschließlich in Lev., meist in Num. und noch Ende des Deut. und in Jos. zu finden in weiterer Idealisirung und Uebermalung der alten Geschichte. Nach § 383 ist die redaktionelle Einrahmung des Deut. nicht vom Verf. desselben, sondern zwischen der ersten Deportation und der Zerstörung

Jerusalems geschrieben. Aber auch sie hat wieder Interpolationen, jehovistische und elohistische. S. 474 weist dann noch Nachesraisches auf, da die legislatorische und codificirende Arbeit immer noch fortgieng, und mit S. 476 stehen wir am Schluß, der lezten Redaktion des Pent., die „nicht mit allzugroßem Geschick und namentlich mit geringem historischem Sinn" bewirkt wurde. Allerdings, wenn es dabei so zugieng, wie wir belehrt wurden. Ref. verkennt nicht, daß in der ganzen Darstellung dieser kritischen Operationen sehr viel Anregendes, mancher Anstoß zu neuer Forschung für Gleichgesinnte und Gegner sich findet und betrachtet auch selbst Manches im Pent. als spätern Ursprungs bis auf Esra herab; aber das Meiste erscheint ihm doch als Produkt unbedingter Zweifelsucht, nichts weniger als voraussetzungsloser Wunderflucht und Construktion nach selbstgemachten Rissen und Plänen. Er anerkennt hier wie im Uebrigen mit verdientem Lob die außerordentliche Gelehrsamkeit, den Spürsinn in Schaffung (weniger in Lösung) von Problemen, die feine Sauberkeit in Führung der Untersuchungen und die kühne Wahrheitsliebe, troz divergirender Grundanschauungen. Allein das Ganze gibt wenig Lösung, eher eine Mehrung der ohnehin schon so zahlreichen Räthsel auf dem Feld alttestamentlicher Geschichte, Alterthümer und Literatur. Die Arbeit der Kritik beginnt wieder einmal aufs neue am Grundbuch für die alte Synagoge und die Kirche. Bis jezt war es größern Theils eine mehr als hundertjährige Sisyphusarbeit in Ansehung der lezten Gründe und Ziele des Buchs und damit des ganzen alten Bundes. Doch ist damit eine endliche Klärung in diesen entscheidungs-

vollen Dingen nicht ausgeschlossen, sondern von unverdrossener ehrlicher Forschung immerhin zu erhoffen, namentlich, wenn auf der einen Seite mehr selbstwillige Beschränkung auf das schlechthin Wissensmögliche, auf der andern Minderung der Beschränktheit einträte, die auch für unhaltbar Gewordenes zu immer größerer Discreditirung ihrer selbst und der Sache, die besser ist als sie und ihre Vertheidigung derselben, ihre hinfälligen Argumente wiederkäut. Denn: intra peccatur et extra muß jeder Vorurtheilslose sagen. Die Gegenstöße überschießen auf beiden Seiten nicht selten weit das Ziel, und es braucht immer lange, bis wieder einige Annäherung hergestellt ist. Ein mehreres aber kann man nicht verlangen, außer man wollte auf Lösung der Quadratur des Kreises es absehen.

Ein ferneres Eingehen auf die Untersuchungen über die andern alttestamentlichen Bücher, das ich beabsichtigt hatte, versage ich mir, um den Raum hier nicht zu stark für Anderes zu verengern. Die durchdachten Mittheilungen des Nestors in seiner Wissenschaft sind auch hier sehr erwägungswerth, gehen aber durchweg ebenfalls auf spätere, zum Theil sehr junge Abfassungszeit, z. B. der meisten Psalmen, der Bücher Samuels, nur ausnahmsweise wie für Joel gegen dessen mehrfach versuchte Herabrückung in die nachexilische Zeit. Letztere Frage ist nicht ohne, aber doch nicht von sehr großer Bedeutung, und ich kann hier ganz gut in völliger Uebereinstimmung mit den Worten des verehrten H. Verf. schließen: „Die schwierige Lösung derselben hat den angeblich bisher noch unerklärten Joel zum Schmerzenskind der Exegese gemacht. Wollte Gott die Theologen hätten nur dieses,

und nicht so viele andere schwerer zu curirende in die Welt gesetzt!" —

Die Einleitung in die heilige Schrift Alten Testaments von Dr. Fr. Kaulen ist mit vorliegendem besonderem Theile nun abgeschlossen. Das für den noch ausstehenden Schluß (besondere Einl. in die Neutest. Bücher) vorbehaltene Register wäre für die alttestam. Bücher wohl schon hier wünschenswerth gewesen. Auf den ersten Abschnitt der Bücher geschichtlichen Inhaltes folgen die Lehrbücher, die prophetischen Bücher; die s. g. deuterokanonischen sind in chronologischer Reihenfolge, womit die sachliche Ordnung verbunden ist, unter den jeweiligen der genannten drei Abschnitte gestellt. Verf. schließt sich in Bezug auf Alter, Integrität, Verfasser der kanonischen Bücher durchgängig, doch nicht ausnahmslos an die Tradition der Synagoge, beziehungsweise der Kirche an, steht aber für dieselbe mit umfassender Erudition, Umsicht und (quoad ejus fieri potest) unbefangenem, freiem Blicke ein. Beim Pentateuch (S. 156—171) sind die herkömmlichen Beweise für Einheit und Aechtheit sorgfältig dargelegt, zum Theil ergänzt und erweitert. Daß, mit Ausnahme des Schlusses am Deuter., sich im Pent. nichts findet, was nothwendig auf spätere als mosaische Zeit hinwiese (S. 164), mag zur Noth annoch gelten, aber Glossen und auch größere spätere Abschnitte sind doch für eine unbefangene Auffassung mancher Stellen namentlich der Genesis im höchsten Grad wahrscheinlich gemacht. Den apologetischen Interessen bleibt noch ein weiter Spielraum, wenn auch jenes zugestanden und die Abfassung des Ganzen etwas weiter herabgerückt werden müßte. Daß auch die Annahme von Umarbei-

tungen kanonischer Bücher für jene Interessen ohne Gefahr ist, dafür darf man den H. Verf. selbst in Anspruch nehmen, nach welchem (S. 176) zwar Josua selbst ein nach ihm genanntes Buch geschrieben hat, aber dasselbe in seinem jetzigen Umfang von andrer Hand bald nach seinem Tod erweitert und neugestaltet worden ist. In weit höherem Grad dürften wir dann ähnliche Operationen wohl beim Pentateuch voraussetzen, der weitaus kein so innerlich in all seinen Theilen zusammenhängendes und geschlossenes Buch ist. Zusätze findet Verf. selbst auch im Büchlein Ruth (S. 185). Die Verschiedenheit der Ausführung in den BB. Samuels kann in den Quellenschriften begründet sein (S. 190), kann aber auch umgekehrt daher kommen, daß der Verf. derselben nicht sclavisch compilirt, sondern selbständig gearbeitet habe. Daß Jeremia die BB. der Könige geschrieben (S. 197 f.), hat doch das sehr hohe Alter gegen sich, in dem er den Schluß derselben geschrieben haben müßte. Indeß könnte dieser späterer Zusatz sein; aber der Prophet hat wohl ganz sicher in Aegypten unter aufreibenden Kämpfen gelebt und bald geendet. Daß sein Buch vom fragl. Verf. in Babylonien eifrig gelesen und für seine Geschichte namentlich für die letzten Zeiten des Reichs, wo Jeremia im Vordergrund stand, benützt wurde, ist gar nicht anders denkbar. Daraus ergäbe sich der wiederholte Anschluß an den Propheten. Und auf Aegypten ist kein Schatten von einem Hinweis, dafür mancher auf Babylonien, wohin eine spätere Tradition den Propheten noch kommen ließ, um ihn als Verf. der BB. minder unwahrscheinlich zu machen. Esra und Nehemia werden S. 207 wohl nicht mit Recht als ur-

sprünglich ein Buch betrachtet, und Nehemia wird unter Artaxerxes II angesetzt, aber in den Angaben des Josephus über Saneballat möchte eher ein chronologischer Verstoß liegen, und Nehemia mit Esra unter Artax. I hinauf gehören. Auch daß Esra die beiden Bücher geschrieben, hat weder innere noch äußere Stütze. Man dürfte ebenfalls bezweifeln, daß David sicher noch mehrere Psalmen außer den 73, die ihm ausdrücklich zugeschrieben sind, verfaßt habe (S. 261). Eher möchte umgekehrt an sich die Tradition ihm zu viel als zu wenig hierin zugeschrieben haben. Den anonymen Psalmen muß jede Tradition bezüglich der Verfasser gemangelt haben. Daß es aber überhaupt solche im Psalmbuch gibt, spricht auch wieder für die Gewissenhaftigkeit der Sammler, denen ja, gerade in Sinn und Meinung der Traditonsverächter, nahe genug lag, denselben Davids Namen überzuschreiben, sowie für die Richtigkeit ihrer Angaben bezüglich der Verfasser, also gegen das leichtfertige, nicht selten frivole Belieben, die Psalmen en masse in die Makkabäerzeit und noch tiefer herabzurücken, insonderheit die Davidischen, weil man sich einmal darauf entetirt hat, daß David, der Urahn des Heilandes, bloß ein wilder Blutmensch, dem sein Arm sein Gott war, der Gebet und Gottvertrauen verschmähte und nichts von brennender Herzensangst und niederschlagender Seelenqual in sich erfuhr, gewesen sein könne. Daß dieses Bild eine Eintragung aus unserem abgeblaßten Allerweltsculturzeitalter sei, dem Gott, Teufel und Gewissen abhanden gekommen, dafür will man kein Verständniß haben, um dessen Folgerungen für die Kritik abzuwehren. (S. 262 ist nicht tehillim, sondern tefillot a. D. zu

lesen). — Bezüglich des Spruchbuches ist S. 269 aus 25, 1: auch dieses sind Sprüche Salomo's u. s. w., zu viel geschlossen, wenn der Ausdruck Gewißheit geben soll, daß die vier voranstehenden Theile (1—24, 22) schon um 300 a. C. als von Salomo herrührend betrachtet wurden. Ob der erste größere Theil so wie er lautet, von Salomo sei, muß, auf Form und Inhalt gesehen, noch unausgemacht gelten. Die große Ordnungslosigkeit im Buch ließ es gar vielerlei Bestandtheile in sich aufnehmen. — Bezüglich des Predigers ist wahr, daß die Einwürfe, welche aus dem Inhalt des Buches gegen seine Abfassung durch Salomo erhoben werden, leicht zu widerlegen sind, denn die Fiktion des Verf. gibt sich keine solche offenbaren Blößen, wie manche Kritiker meinen; aber wenn auch das Gros des Inhaltes und der morose Ton sammt der geschilderten Volksstimmung mehr oder weniger auf jede Zeit passen mag, so premiren wir das weniger doch ganz besonders für die Salomonische Zeit und Salomo selbst, und es dürfte S. 227 oben der Schlußsatz wohl dahin ergänzt werden, daß aus dem Inhalt des Buches nichts Entscheidendes gegen die traditionelle Ansicht vom Verfasser desselben gefolgert werden kann. Dagegen bietet die Sprachform des Buches so große Schwierigkeiten, daß nach unbefangener wiederholter Würdigung aller in Betracht kommender Momente man nicht umhin können wird, das Buch in nachexilische Zeit zu versetzen, nach Nehemia, wozu H. Verf. auch selbst geneigt ist. — Soll das Hohelied von Salomo sein oder doch aus Salomonischer Zeit, wogegen man nicht leicht etwas wird anhaben können, so scheinen mir die gegen eine rein alle-

gorische und für typisch-symbolische Bedeutung des Liedes sprechenden Gründe zu wenig gewürdigt zu sein. Wohl keine Schrift hat wie diese ihre Geschichte der Auslegung. Daß Synagoge und Kirche die bekannte Deutung zu ihrem Eigenthum gemacht und erklärt haben, war wohlgethan und ein großes Glück für das Lied selbst, was am besten die in lezten Jahrhunderten demselben extra eccl. widerfahrenen neuen Mißhandlungen bezeugen. Aber nichtsdestoweniger ist ein Werdendes und Gewordenes in seinem Ursprung nicht selten etwas Anderes, als was im Verlauf der Umbildungen der Ideen die spätere Zeit daraus gemacht hat. Nur schon ursprünglich zu Grund gelegt muß dieses Spätere im Alten sein, so daß die keimartige Anlage der spätern Auffassung offen zu Tag liegt. Eine von allem historischen Untergrund gelöste, rein bloß in bedeutungslose geschichtliche Form und Phrase gekleidete Allegorie längerer Ausdehnung ist auch sonst dem biblischen Gebiete fremd, wo sie nicht als solche ausdrücklich bezeichnet wird (Hiob, Jona): non res ipsas gestas finxerunt poetae, quod si facerent, essent vanissimi, sed rebus gestis addiderunt quendam colorem. Die Bilder von Brautschaft, Vermählung, Ehe und deren Reverse kommen freilich unzählige Male im A. wie N. Testament, aber sie beweisen nichts für eine ganze dramatisirte Geschichte dieses Inhaltes, in welcher ich den Amminadab weder mit Vertretern der buchstäblichen Deutung für den Hofkutscher Salomo's, noch mit solchen der allegorischen für den leibhaftigen Teufel, der einen Monolog hält, erklären, sondern (mit H. K.) für einen Verführer halten möchte. Das S. 278 in der Mitte Bemerkte halte ich daher für

Eintragung in die ursprüngliche Conception des Liedes, in welcher Salomo, aber eben der leibhaftige, der wußte was Liebe ist, sich selbst in einen Typus der züchtigen irdischen und schon annäherungsweise zulezt der höchsten göttlichen Liebe umzubilden durch den Geist von oben angeleitet wird. Für einen König in der Reihenfolge der Ahnen des Messias, in dessen Leben nun einmal die gemein sinnliche Liebe eine so höchst bedeutende, verhängnißvolle Rolle gespielt hat, erscheint es mir schlechterdings unmöglich, daß er ein solches Lied der himmlischen Liebe gedichtet, wenn man nicht zum allerengsten Begriff der Inspiration zurückfällt und ihn für eine bloße fistula Sp. S. erklärt. Man hüte sich, das Erhabenste dem Lächerlichen anzunähern und lasse in Gottes Namen dem König auch im Hohenlied doch noch eine glückliche Reminiscenz von seiner freilich allzugesunden Sinnlichkeit (das „glücklich" im Sinn der felix culpa des h. Augustinus genommen).

Die gemachten unmaßgeblichen Bemerkungen, bei denen es sein Bewenden haben muß, mögen zeigen, welches lebhafte Interesse Ref. die Einleitung des H. Verfassers eingeflößt hat. Das Buch, ein Resultat gründlichen, redlichen Forscherfleißes, mit umsichtiger Verwertung der in moderner Zeit zum Theil so bedeutend gewordenen Hilfswissenschaften ausgearbeitet, verdient volle Anerkennung. Scheint es dem Ref. auch da und dort in apologetischem Interesse mehr als nothwendig, wohl auch als möglich ist, zu beweisen, was namentlich von den stets wiederkehrenden und den Leser ermüdenden Stellen über die kanonische Autorität und den Inspirationscharacter jedes Buches gilt, so mag dieß zum Theil

in der Natur von mancherlei hier concurrirenden Verhältnissen liegen. Der entschiedene Werth des sehr empfehlenswerthen Buches wird dadurch nicht beeinträchtigt.

Himpel.

4.

Erklärung des Propheten Isaias. Von **Joseph Knabenbauer**, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit Approbation u. s. w. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1881. IX und 718 S.

Eine neue eingehende Behandlung des großen Prophetenbuches, die ein guter Wurf genannt zu werden verdient. Ein Vorzug des Commentars, den wir als eine Revindikation alten meist vergessenen Verdienstes betrachten, liegt in der fleißigen und gewissenhaften Beiziehung und Benützung der besten Commentare von den älteren Theologen des 16.—18ten Jahrhunderts, auch noch früherer.

Wie gewöhnlich, hat man auch hier nicht allein das Bad ausgeschüttet. Die grammatisch-kritische und historische Methode, für eine Menge von Einzelheiten durchaus nützlich und unentbehrlich geworden, hat nach und nach so ausschließlich das Terrain der Auslegung eingenommen, daß es genügt, bessere ältere, namentlich katholische Ausleger nur zu nennen, um sie auch schon beseitigt zu sehen. Die ältere Schwester ist völlig außer Posseß gekommen, bietet aber, wie der genannte Commentar aufs neue zeigt, immer noch sehr viel Gutes und Solides nicht bloß für erbauliche Zwecke, sondern

ebenso für Erörterung des Zusammenhangs und tieferes Eingehen auf den Gedankengehalt des Propheten. Diese Commentare standen auf der Höhe ihrer Zeit und bekunden für ihre Verfasser und wohl auch einen guten Theil ihrer doch meist geistlichen Leser eine Vertrautheit mit dem alten Testament und dem schwierigen Prophetismus desselben, die zum mindesten so groß aber ungleich mehr segenstiftend war, als die Vertrautheit der gegenwärtigen klerikalen Welt mit der kirchlich- und unkirchlich politischen Zeitungsliteratur der Gegenwart. Verf. hat sich auch, was nur ganz lobenswerth ist, in den besten protestantischen Commentaren der Neuzeit umgesehn und zeigt tüchtige, aber wie es scheint auf semitischem Gebiet zunächst bloß oder mit Vorzug hebräische Sprachkenntnisse. Der Text wird nach der Vulgata übersezt, und in den Erklärungen die Abweichungen der leztern vom Hebräischen gewissenhaft angegeben.

Hier finden wir an dem für Eruirung des oft so schwierigen genauern Zusammenhangs, Erklärung des historischen Sinnes wie ethischen und religiösen Gedankengehaltes tüchtigen, oft erschöpfenden, dann und wann auch etwas diffus werdenden Commentar, eine schwache Seite, mit der wir nicht zurückhalten dürfen. In den Münchner gelben Blättern wurde die Bevorzugung der Vulgata vor dem Originaltext in Uebersetzung und Erklärung als ein Vorzug auch des Commentars erklärt und mit der Behauptung motivirt, daß die Vulgata sehr häufig (wo nicht häufiger als das Hebräische) den richtigen Text biete. Ich lasse mich nicht leicht in Hochachtung des Meisterwerks der alten Kirche, der lateinischen Uebersetzung des alten Testamentes überbieten,

darf aber gerade deshalb jenes Urtheil für unabsichtlich oder bewußt irre führend erklären. Ich habe mir Hauptabweichungen des Lateinischen vom Urtext aus den ersten dreißig und einigen weitern Kapiteln angemerkt, wo ganz ohne alle Frage das Hebräische in der Vorhand ist oder allein den guten, text- und contextgemäßen Sinn gibt; ihre Zahl ist überaus groß: die Stellen, wo das Lateinische einen eben so guten oder gar bessern Sinn gibt, mag man suchen, aber wo finden? Ich habe hierin sicher den H. Verf. selbst mehr auf meiner als auf der entgegengesetzten Seite. Daher gebe ich meinem Bedauern Ausdruck, daß die Uebersetzung nicht unmittelbar aus dem Hebräischen geliefert worden, sondern Buchstabe und Sinn des letzteren erst nachgetragen ist. Was wäre naturgemäßer für literarische Arbeiten, als hier dem h. Hieronymus selbst zu folgen? Wo ist weniger ein vestigia terrent zu beachten und zu befürchten, nachdem der Kirchenvater gerade auf diesem Wege der Kirche unvergängliche Dienste geleistet hat? Die Uebersetzung des großen Kirchenvaters, der sich und Andere für so sehr fehlbar erklärte, ist doch nicht inspirirt, wofür die Septuag. eine Zeit lang bei den Juden und bei von den Juden schwer getäuschten Vätern, worunter selbst Augustinus, galt. Nimmt man keinen Anstand, den landläufigen Irrthum, daß die Vulgata vom Tridentinum für fehlerlos erklärt worden sei, zurückzuweisen, so muß man in Gemäßheit dieser Zurückweisung auch handeln und nicht gegenüber der richtigen Theorie eine falsche Praxis zur Befestigung jenes Irrthums befolgen. Da einmal der Weg, welcher den Originalsinn mehr verdeckt als in das vor allem

wünschenswerthe Licht stellt, gewählt war, ist darüber nicht mehr viel zu rechten, daß der hebräische Text nicht mit größerer Akribie behandelt und ihm nicht die grammatisch-kritische Sorfalt des Commentators zugewendet worden ist. Das Buch wird von andrer Seite gerade deshalb noch stärker bemängelt und auch nach seinen entschieden guten Seiten verkannt werden, da nun ein für allemal die neue wissenschaftliche Methode, deren Nichtbefolgung den alten Erklärern kein Vernünftiger zum Vorwurf machen wird, als die allein berechtigte gilt und unmöglich mehr verdrängt werden wird, wenn nicht die wissenschaftliche Exegese und Theologie überhaupt schwer benachtheiligt werden sollen, und auch keinem berechtigten Interesse der Religion und Kirche zu nahe tritt.

Einzelnes ist nicht weiter zu berühren, da ja immer in einer Menge von Fällen, die Wesentliches gar nicht betreffen, verschiedene Auffassungen statt haben können, die hier nicht zum Austrag gebracht werden sollen. Der Verf. hat sich der schwierigen Arbeit gewachsen gezeigt, wofür ihm alle Unbefangenen die gebührende Anerkennung zollen werden.

Himpel.

5.

Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Beitrag zur Dogmengeschichte. Dargestellt von Dr. **Franz Klasen.** Freiburg 1882. 304 S. 8°.

Die kirchliche Lehrentwicklung, der progressus fidei, vollzieht sich vor allem im Gegensatz zu der Häresie, in

der Vertheidigung der kirlichen Lehre gegen ihre falschen Aufstellungen. Der hl. Augustinus wäre nicht wohl zu seiner eigenthümlichen Darstellung der christlichen Anthropologie und Gnadenlehre gekommen, hätte er nicht gegen die Irrthümer der Manichäer einerseits, der Pelagianer anderseits zu kämpfen gehabt. „Die Kirche hatte bisher, sagt Augustin selbst, ihren Glauben über die Gnade deutlich genug durch ihr Leben ausgedrückt. Die Gebete der Kirche zeigen, was sie glaubte. Die kirchlichen Schriftsteller hatten aber keine Veranlassung, in die Erörterung dieser mit so vielen sachlichen Schwierigkeiten verknüpften Frage einzugehen, weil in diesem Punkte eine Häresie noch nicht mit dem Glauben der Kirche in Streit gerathen war. Sie berührten die Sache nur im Vorbeigehen" (de praedest. sanct. n. 27). „Geradeso, führt er an einer andern Stelle (de dono perseverantiae n. 29 und 30) aus, gieng es mir, so lange ich es mit den Manichäern zu thun hatte; ich mußte die Willensfreiheit und nicht die Gnade vertheidigen. Nachdem er aber einmal in den Streit hineingeworfen sei, freue ihn nichts so sehr, als zu befördern, ut, qui gloriatur, in domino glorietur et in omnibus gratias agamus Domino Deo nostro sursum cor habentes, unde a patre luminum omne datum optimum et omne donum perfectum est. de spiritu et littera n. 63" (Klasen S. 64). Da muß es nun von großer Wichtigkeit sein, die Häresie genau kennen zu lernen, gegen welche Augustin die Lehre der Kirche vertheidigte. Ueber die Lehre Augustins und über manche dem ersten Blick aufstoßende Härten derselben muß dadurch neues Licht verbreitet werden, ja dieselben werden uns oft

erst durch den Gegensatz recht verständlich. So ist es denn eine Reihe von eifrigen Forschern, welche den Untersuchungen über den Pelagianismus sich zuwandten. Die oben angezeigte Schrift ist eine neue, gründliche Untersuchung über diese Irrlehre. Sie verbreitet über viele bis jetzt strittige Punkte neues Licht und ist reich an interessanten Resultaten.

Welches ist der oberste Lehrsatz im Pelagianismus? Lentzen, Baur, Neander, Wörter betrachten die Lehre von der Freiheit, Voigt und Wiggers die Lehre von der Erbsünde als Grundlehre.

Wie ist der Pelagianismus in formeller Beziehung zu charakterisiren? Lentzen glaubt, der Pelagianismus verfolge nur ein philosophisches Interesse. Baur und Wörter halten den Rationalismus „für die von den Pelagianern zur wissenschaftlichen Begründung ihrer Lehren in Dienst genommene Denkweise, gemäß welcher die Wahrheit des christlichen Lebens von der Erkenntniß abhängig gemacht, und sonach verworfen wird, was nicht begriffen wird."

Welches ist die Gnadenlehre der Pelagianer? „Die Beurtheilungen derselben theilen sich in drei divergirende Arten. Die einen (Petavius, Vossius, Semler, Wiggers, Neander, v. Schätzler) finden sowohl bei Pelagius als bei Julian den Begriff der eigentlichen, inneren Gnade; die andern (Wörter) sind der Meinung, zu diesem Gnadenbegriff sei nur Julian gekommen; die dritten endlich (Baur) halten dafür, daß weder Pelagius noch Julian eine innere Gnade gekannt habe." V. Schätzler sagt näherhin, der Grundirrthum des Pelagius sei, daß

er die Gnade für eine Vollendung, Unterstützung der Natur ansehe, die Uebernatur also verkenne.

Qui bene distinguit, bene docet. Klasen zeichnet uns den „innern Entwicklungsgang des Pelagianismus" und unterscheidet zu diesem Zweck bei allen Einzelfragen genau zwischen den drei Vertretern der Häresie, Pelagius, Cälestius und Julian von Eklaunum, dem scharfsinnigen Vertheidiger und Begründer derselben. Dadurch ergibt sich ihm auf die erste der obigen Fragen die Antwort: Für den Anfang des Pelagianismus gilt die Aufstellung Wörter's, die Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit, die auch moralisch nicht hätte verändert werden können, bilde dialektisch die oberste Lehre im System des Pelagianismus, materiell komme daher zuerst der Freiheitsbegriff zur Darstellung. Für Julian aber muß man Voigt und Wiggers beistimmen. Die Leugnung der Erbsünde ist schließlich der oberste Satz, nach welchem und zu dessen Begründung alle andern sich richten müssen. Die zweite Frage beantwortet Klasen: Pelagius und Cälestius bedienen sich noch einer nüchternen Exegese, führen den Schriftbeweis durch logische Schlüsse. Julians Standpunkt ist der „subjektive Rationalismus" des Theodor von Mopsveste. Die Schrift ist ihm Glaubensquelle, aber sie muß sich von Anfang an die Censur der subjektiven Vernunft gefallen lassen. Man hat in Julian mehr einen Schüler der Stoa, als einen christlichen Bischof vor sich. Interessant ist der durch das ganze Buch sich hinziehende Beweis dieses letzten Satzes. Die Gnadenlehre der Pelagianer endlich beurtheilt Klasen also: Weder Pelagius und noch viel weniger Julian hat den Begriff der inneren Gnade.

Die Pelagianer sahen sich zuletzt zum reinen Naturalismus gedrängt. Sie hielten die natürlichen Kräfte zugleich für Gnade. Man kann darum (gegen v. Schätzler) besser sagen, ihr Grundgedanke war eine Ueberschätzung der Natur, als man sagen könnte, ihr Grundgedanke war eine Verkennung der Uebernatur. Die Uebernatur war nicht verkannt, sondern nicht erkannt (vgl. v. Kuhn, die Lehre von der göttlichen Gnade S. 290 ff.).

Die Begründung dieser Sätze ist mit großer Schärfe und nach unserer Ansicht überzeugend geführt. Die großen Schwierigkeiten, welche das Quellenmaterial besonders deshalb bietet, weil sowohl Pelagius als Julian ihre Lehren zum großen Theil verhüllen und mit der kirchlichen Lehre in Uebereinstimmung bringen wollen, sind fast ganz überwunden. Namentlich ist dies durch eine übersichtliche und sachgemäße Disposition gelungen. Gelegentlich ist wohl auch der Grundirrthum des Pelagianismus aufgezeigt. Er liegt nach Klasen in dem falschen Begriff von Person, den die Pelagianer von dem Begriff der Natur nicht unterschieden. Der Gedanke, daß der Unterschied zwischen Natürlichkeit und Persönlichkeit bei den Pelagianern — und auch bei Augustin — nicht genügend zur Geltung kommt, trifft zu. Ob dagegen die Darstellung bei Klasen (S. 142), daß „die Natur sündig werden könne, ohne daß dadurch der Mensch, die Person schlecht wird", dogmatisch korrekt oder überhaupt, zumal auf dem Boden des Kreatianismus, verständlich sei, lassen wir dahingestellt (vgl. die richtigere Fassung bei Augustinus op. imp. 5, 21 Klasen S. 168 Anm.). Doch bleibt Klasen im ganzen streng bei seinem Thema und hält deßhalb mit dem

Urtheil zurück. Referent spricht daher zum Schlusse die Hoffnung aus, daß der Verfasser recht bald dieser Studie, wie wiederholt angedeutet ist, eine Darstellung der Anthropologie und Gnadenlehre des hl. Augustinus folgen lasse, welche zugleich die Haltlosigkeit der Julianischen Sophistik überall aufzeigt.

Repetent Dr. Schmid.

6.

Salviani presbyteri Massiliensis opera omnia recensuit et commentario critico instruxit **Fr. Pauly.** Vindobonae ap. C. Geroldi filium. 1883. XVI, 360 S. 8. (A. u. d. T. Corpus Script. eccles. lat. Vol. VIII). Preis M. 7.

Von Salvian besitzen wir außer 9 Briefen die Schriften Ad ecclesiam und De gubernatione Dei. Jene veröffentlichte er pseudonym als Timotheus, und er rechtfertigt sein Verfahren in Ep. IX gegenüber seinem Schüler, dem B. Salonius, dem Sohn des B. Eucherius von Lyon, den wir wohl mit dem B. Salonius identificiren dürfen, der unter den Mitgliedern der Synode von Arles 455 aufgeführt wird. Er habe seinen Namen nicht genannt, um den Lockungen der Eitelkeit zu widerstehen und das Gewicht seiner Mahnworte nicht durch die Geringfügigkeit seiner Person zu vermindern. Die Schrift tritt dem habsüchtigen Streben nach Reichthum entgegen und wird dementsprechend von Gennadius unter dem Titel Adv. avaritiam erwähnt. Die zweite, spätere und größere Schrift ist jenem Salonius gewidmet. Sie setzt sich die Aufgabe, gegenüber den in Folge der

Drangsale der Völkerwanderung und der Unglücksfälle des römischen Reiches und seiner Bevölkerung vielfach erwachten Zweifeln den Glauben an die göttliche Vorsehung zu rechtfertigen, und sie ist bemerkenswerth durch die Aufschlüsse, die sie über den sittlichen Zustand der römischen Welt im 5. Jahrhundert gibt. Es ist ein schwarzes Blatt, das uns hier vor die Augen tritt, und wenn bei der Tendenz des Schriftstellers hie und da auch eine Uebertreibung anzunehmen sein wird, so wird seine Schilderung doch im ganzen auf Wahrheit beruhen. Unter den Briefen ragt außer dem bereits angeführten noch der vierte hervor, jenes rührende Schreiben, das Salvian mit seiner Frau und Tochter an seine Schwiegereltern richtete, um den Unwillen zu beschwichtigen, den dieselben wegen der Zuwendung der Ihrigen zur ascetischen Lebensweise hegten. Der Stil des Schriftstellers leidet zwar an rhetorischer Breite und Weitschweifigkeit. Auf der anderen Seite zeichnet sich seine Darstellung durch eine für seine Zeit seltene Correctheit und schönen Redefluß aus. Die Lectüre seiner Schriften ist daher ebenso angenehm als belehrend. Was die vorliegende Ausgabe anlangt, so reiht sich der Band in würdiger Weise seinen Vorgängern im Wiener Corpus script. eccl. lat. an. Auch nach der gründlichen Ausgabe von Halm (1877) gelang es dem Hg. noch, an verschiedenen Stellen weiter zu schreiten.

Funk.

7.

F. E. Kopp: Der Geschichten von der **Wiederherstellung und dem Verfalle des heiligen römischen Reiches** zwölftes

Buch. Ludwig der Baier und seine Zeit 1330—1336. Erste Hälfte 1330—1334. Bearbeitet von **Alois Lütolf.** Nach seinem Tode herausgegeben von Franz Rohrer. Basel 1882. F. Schneider. XXII, 688 S. 8.

A. u. d. T. Geschichte der eidgenössischen Bünde. Mit Urkunden. Fünfter Bd. Zweite Abtheilung. Ludwig d. B. und seine Zeit. 1330—1336 u. s. w.

Das große Geschichtswerk, das die Zeit von 1273 bis 1336 umfassen soll und von dem wieder ein Band erschienen ist, war ursprünglich auf zwei Bände mit 7, bezw. 4 u. 3 Büchern berechnet. Daraus wurden aber später fünf Bände in 12 Büchern, und die Bücher I—IV u. VI—XI konnten von dem trefflichen Kopp selbst noch herausgegeben werden. Die Fortsetzung und Vollendung des Werkes wurde von dem Autor auf dem Sterbelager († 25. Okt. 1866) seinem Schüler A. Lütolf übertragen, und die Wedekind'sche Stiftung in Göttingen, die das Unternehmen schon bisher unterstützt hatte, war mit dem Entschluß einverstanden. A. Busson in Innsbruck übernahm nun die Bearbeitung des fünften Buches (des Reiches Verhältnisse in Italien und König Rudolf's Ausgang), das 1871 erschienen ist. Lütolf selbst nahm das zwölfte Buch in Angriff, und die erste Hälfte desselben liegt nunmehr vor. Die Arbeit ist ein schöner Beweis deutscher Gelehrsamkeit und Gründlichkeit. Der Verfasser erlebte indessen das Erscheinen nicht mehr. Er starb, allzufrüh, am 8. April 1879, und es ward seinem Nachfolger auf dem kirchenhistorischen Lehrstuhl von Luzern der ehrende Auftrag zu Theil, das bereits Vollendete herauszugeben und das noch Fehlende zu bearbeiten.

Der erste Theil der Aufgabe wurde von Rohrer

ausgeführt. Der zweite Theil wird einem andern übertragen werden müssen. Denn inzwischen ist auch Rohrer heimgegangen. Die Anzeige des Werkes erweckt so in dem Ref. eigenthümliche Gefühle über die Vergänglichkeit alles Irdischen. Drei Männer, von denen der zweite ihm persönlich befreundet war, haben Hand an das Buch gelegt, und alle drei sind abgeschieden, bevor das Buch selbst zum Abschluß gebracht werden konnte.

Was den Antheil betrifft, den die drei Gelehrten an dem Bande haben, so rühren die 187 ersten Seiten, von den Zusätzen abgesehen, welche von Lütolf eingeschoben und, um sie als solche kenntlich zu machen, zwischen — gesetzt wurden, von Kopp her. Das Uebrige ist im wesentlichen Lütolf's Arbeit. Es war bei seinem Tode beinahe druckfertig. Doch hatte der Herausgeber noch verschiedene kleine Lücken zu ergänzen, manche Fragen zu beantworten, hie und da auch ein Versehen zu berichtigen, seltener etwas hinzuzusetzen. All das geschah im Sinne des Verfassers. Auch die Methode und sprachliche Darstellung wurde genau beibehalten, wie sich Lütolf in dieser Beziehung an seinen Vorgänger und Lehrer gehalten hatte. Es war das nicht bloß durch die Pietät gegen die Urheber des Unternehmens geboten, sondern auch im Interesse der Gleichheit des Werkes gerechtfertigt. Der Band behandelt, wie aus dem Titel ersichtlich ist, die Jahre 1330—1334. Auf den Inhalt können wir bei dem immensen Reichthum an Detail nicht eingehen, und so sei die Anzeige geschlossen mit dem Danke für die Verewigten und mit den besten Wünschen an den zur Vollendung des Werkes berufenen Lebenden.

Funk

8.

Die **Größe der Schöpfung.** Zwei Vorträge gehalten vor der Tiberinischen Akademie zu Rom von P. **Angelo Secchi,** † Direktor der Sternwarte des Collegium Romanum. Aus dem Italienischen übersetzt nebst einem Vorwort von Carl Güttler. Leipzig. E. Bidder. 1882. 50 S.

Die Verdienste Secchi's um die Astronomie und Physik sind aus seinen Schriften hinlänglich bekannt. Auch über seine Gesammtauffassung des Weltalls auf Grund der Einheit der Naturkräfte kann man nicht im Zweifel sein. Dennoch verdient Carl Güttler, welcher seine gute Bekanntschaft mit diesem Gegenstand schon durch seine Secchi gewidmete Schrift „Naturforschung und Bibel“ gezeigt hat, unsern Dank für die gewandte Uebersetzung dieser beiden Vorträge. Können sie auch der Natur der Sache nach nichts ganz Neues bieten, so verdienen sie doch unsere Aufmerksamkeit für die Beurtheilung der Weltanschauung Secchi's. Er hat sie noch im Vollbesitze seiner Kraft den 6. März 1876 und 7. Mai 1877 vor einer wissenschaftlichen Versammlung gesprochen und damit der Nachwelt in kurzen Zügen ein vollständiges Bild seiner Forschungen und Speculationen hinterlassen.

Im 1. Vortrag handelt Secchi von dem schwierigen Problem des Raumes und der Zeit. Er will zeigen, daß die Astronomie uns die Unendlichkeit der Schöpfung im Raume zum Bewußtsein bringt, während die Schwesterwissenschaften ihre Unendlichkeit in der Zeit veranschaulichen. Die Größenverhältnisse in der Schöpfung mit den fast unendlichen Entfernungen, die uns das Teleskop enthüllt, sind ebenso geeignet uns eine, wenn auch

schwache Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes zu geben, als die Welt im Kleinen, welche uns das Mikroskop offenbart. Wir stehen zwischen einer doppelten Unendlichkeit, einer unendlich großen und einer unendlich kleinen. Dem Raum geht aber die Zeit zur Seite und daß dieser eine gleiche Unendlichkeit zukommt, beweist die Geologie, so skeptisch man sich auch im Uebrigen gegen ihre großen Zahlenangaben verhalten mag. Der 2. Vortrag hat „die Größe der Schöpfung in den Fundamentalverbindungen des Weltalls" zum Thema. Aus den beiden Elementen Raum und Zeit geht wie aus zwei Factoren eine dritte Unermeßlichkeit noch höherer Ordnung hervor, welche man als die Unermeßlichkeit der Verbindungen definiren könnte. In dem Produkt derselben finden wir ein höheres Prinzip versteckt, welches sich in der nicht zufälligen, sondern in der einem Ziele zustrebenden Verbindung ausspricht. Dies läßt sich schon in der anorganischen Chemie, noch mehr aber in den organisirten Wesen nachweisen. Die Mannigfaltigkeit im Pflanzen- und Thierreich im großen Ganzen und in den einzelnen Abtheilungen bis hinunter auf den Grund des Meeres, den uns das Aquarium in Neapel zum Entzücken schön vor Augen stellt, der Kampf ums Dasein im ganzen Reiche, neben dem Gleichgewicht unter den Arten, alles zusammengenommen bildet gewissermaßen ein so unendlich großes Meer von Verbindungen, daß ihre Zahl in der That jede menschliche Fassungskraft übersteigt. Und inmitten dieser Factoren tritt ein völlig neues Element zu Tage, das Streben nach einem Ziele, welches den Organismus kennzeichnet, der Beweis eines anordnenden Willens, eines zwecksetzenden Geistes, des höchsten Geistes, Gottes.

Die Hauptbedeutung dieser Vorträge liegt aber in der offenen Stellung, welche Secchi zu den neueren naturphilosophischen Richtungen und dem Darwinismus nimmt. Dem modernen naturwissenschaftlichen Monismus gegenüber, welcher aus der Einheit der Kräfte und Materie, aus dem Grundprincip der Bewegung in allen Naturerscheinungen auf die Einheit des Seins schließt und das Produkt der Maschine mit der Maschine selbst verwechselt, sowie die Maschine mit dem Maschinisten, vertheidigt er die echte Wissenschaft, welche mit gesundem Urtheile diese Entdeckungen zur Verbesserung der Physiologie benützt und das, was einfache Function der Naturkraft ist, von dem trennt, was ein höheres Prinzip hineingelegt hat. Er hält es in diesem Taumel wissenschaftlicher Verirrung für einen Trost, daß selbst diejenigen, welche diese Dinge auf die Spitze trieben, eine Abänderung der Definition vom Stoffe für nothwendig erklärten. Er unterläßt es aber auch nicht, diejenigen des Irrthums zu beschuldigen, welche, während sie jene verdammten, die behufs Erklärung der Naturerscheinungen von einer physikalisch trägen Materie ausgingen, behaupteten, daß der Stoff mit eigenen, ihm eingepflanzten und ursprünglichen Kräften versehen sei, ohne zu merken, daß unter der Hülle solcher Kräfte die Gefahr laure, dem Materialismus einen wichtigen Dienst zu leisten. Diese Sonderkräfte der Neuscholastiker seien genau dieselben wie die ihrer Gegner, denn habe der Stoff als solcher Energie, so werde es gewiß nicht schwer, noch weiter zu gehen und ihn auch das Leben, ja selbst den Gedanken erzeugen zu lassen. Es sei vergeblich, den Bau des Weltalls a priori construiren zu wollen

und fruchtlos sei die Mühe aller jener Personen, welche die gesammte Natur erklärt zu haben glauben, wenn sie zwei im Alterthume angewandte Schulausdrücke wieder in Verkehr setzen, dabei aber gar nicht merken, daß die Schwierigkeit der Erklärung gerade darin beruht, zu definiren, was jene Materie sei, und worin jene Form bestehe, von der man uns redet! „Unter diesen Ausdrücken verstanden die Alten genau dasselbe, was wir heute unter dem Namen von Kräften verstehen; entweder bestehen diese Kräfte aus sich selbst, oder sie sind zufällige und veränderliche. Ihr Wesen genau zu erforschen und zwischen ihren Eigenschaften zu unterscheiden, darum handelt es sich gerade; von dieser Erkenntniß waren aber die Alten nicht minder weit entfernt als wir" (S. 35 f.). Es ist mir wohl bekannt, daß hiegegen verschiedene Einwendungen gemacht werden können, aber ich hielt es doch für gut, dieses entschiedene Urtheil Secchi's hervorzuheben und es denjenigen zur Beachtung zu empfehlen, welche allen Ernstes bewiesen zu haben glauben, die arestotelisch-scholastische Naturphilosophie stimme so sehr mit den Thatsachen der neuesten Naturforschung überein, daß sie den Leitstern für diese bilden könne, und die Ausdrücke Materie und Form geben ohne Weiteres die Lösung für alle naturphilosophischen Probleme.

In Betreff des Darwinismus macht Secchi bei strenger Wahrung des theististischen Standpunkts nicht unerhebliche Concessionen. Doch sind sie mehr hypothetisch als wirklich gemacht, für den Fall besserer Begründung. Die Theorie von der allmählichen Abänderung der Art sei mit der Vernunft und mit der Religion durchaus nicht unvereinbar, wenn man sie mit der nöthigen Klug-

heit und Mäßigung vertrete. Wenn man die erste Ursache zugebe, so enthalte es keinen Widerspruch, anzunehmen, daß, solange keine neue Kraft hinzukommt, gewisse Organismen sich eher in der einen Weise entwickeln können, als in der anderen, und daß auf diese Weise verschiedene organische Wesen entstehen. Anders sei es beim Uebergang von der einen Klasse organischer Wesen zu einer anderen, z. B. von den Pflanzen zu den Thieren. Thatsächlich sei allerdings diese theoretische Betrachtung durchaus nicht bestätigt. Wenn freilich Secchi eine allmälige Umwandlung der Arten durch eine Art Migrationstheorie ersetzen will und dafür das selbst als zweischneidig anerkannte Argument von noch zu hoffenden paläontologischen Funden anwendet, so wird er schwerlich viel Zustimmuug erhalten. Ja wenn er S. 37 die ganze Mannigfaltigkeit der Thierformen aus ganz kleinen Variationen in den untergeordneten Organen weniger Grundtypen hervorgehen läßt und das Skelett der Wirbelthiere und speciell die Bewegungsorgane bis zum Resultat der ganzen Entwicklung in der menschlichen Hand aus kleinen Abänderungen derselben Grundform herleitet, so hat er ja die Umwandlung vollauf zugegeben. Der Uebersetzer bemerkt denn auch dazu, daß sich der Verf. hier ganz zu Gunsten einer teleologischen Entwicklungstheorie äußere. Ich begreife diese Consequenz bei dem Streben nach einer einheitlichen Erklärung des Weltalls, halte sie aber weder für nothwendig noch irgendwie thatsächlich erwiesen.

Schanz.

Theologische Quartalschrift.

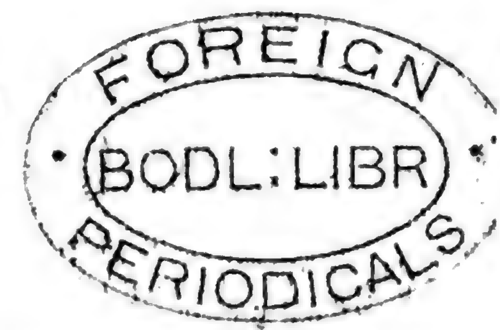
In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.



Fünfundsechzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1883.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Folmar von Triefenstein und der Streit Gerhohs mit Eberhard von Bamberg.

Von Professor Dr. **Kaltner** in Salzburg.

I.

Seit Berengar von Tours die Streitigkeiten über die heilige Eucharistie an die Tagesordnung gebracht hatte, dauerten dieselben auch nach seiner Bekehrung noch lange Zeit fort und die verschiedensten Meinungen traten zu Tage. Während einige glaubten, Brod und Wein blieben unverändert, könnten also auch nur im bildlichen Sinne Christi Fleisch und Blut genannt werden und seien im Sacramente nur aufzufassen wie das Wasser in der Taufe, meinten andere, Christus sei im Brode also „impanirt," wie er in seinem Leibe „incarnirt" ist; dritte behaupteten gar, Brod und Wein werden nicht in das Fleisch und Blut des persönlichen Christus, sondern in jenes eines Gerechten, also eines Gliedes des

mystischen Leibes Christi verwandelt; eine vierte Gruppe betrachtete die Consecration von Seite sündiger Priester und die Communion seitens unwürdiger Empfänger für nichtig und ungiltig; eine fünfte Abtheilung erachtete, wie bei Christi Lebzeiten die Speise sich in sein Fleisch und Blut verwandelte, so geschehe es jetzt mit Brod und Wein; endlich sagte man gar Eucharistiam »per comestionem in foedae digestionis converti corruptionem.« Alle diese Verirrungen menschlicher Speculation zählt uns Alger, Scholaster von Lüttich, auf am Eingange und im 9. Capitel seines ausgezeichneten Buches: »De sacramentis corporis et sanguinis Domini.«

Gegen Ende der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts kamen nun diese Irrthümer in crasser Form auch in der Diözese Würzburg zum Vorschein. Am Maine, Langfurt gegenüber, ragte auf einem Felsen das Augustiner-Chorherren-Stift Triefenstein, »Petra stillans« empor, dessen vierter Propst ein gewisser Folmar, ein Mann von eigenthümlicher Denkart, war. Von seinem Leben ist außerordentlich wenig bekannt. Den Erzbischof Eberhard I. von Salzburg, welcher 1133—47 erster Abt von Biburg bei Abensberg war, nennt Folmar seinen früheren Herrn (Gretser XII. II. 105), weshalb Binterim in seiner pragmatischen Geschichte (IV. 188) vermuthet, Folmar habe seine Bildung in Biburg genossen, wobei seine entschieden nominalistische Richtung immerhin noch erklärbar bleibt. Die Priesterweihe erhielt Folmar von Bischof Eberhard von Bamberg (Pez VI. I. 449), auch war er jünger als sein Gegner Gerhoh, welcher 1093 geboren war, wie aus dem Briefe eines Paters des Klosters Rohr zu entnehmen ist, den Grether (l. c.)

mittheilt. Einiges, z. B. sein Todesjahr 1181, über Folmar hat Michael III. der Abt ad Exemtas Insculas Wengenses im 5. Bande seiner Collectio; sonst kennen wir unseren Propst nur aus den Angaben seiner Gegner, welche mit Vorsicht gebraucht werden müssen. Eine Zusammenstellung derselben findet sich bei Fabricius (lat. II. 175). Seine Feinde sagen nun, er sei ein spitzfindiger, anmaßender und dabei unkluger Mann gewesen, der jene Weisheit besaß, welche aufbläht. (Gretser l. c. 101. 105. 106). Es sind das Äußerungen, welche in Folmars literarischen Kämpfen ihre Bestätigung finden. Da von ihm gesagt wird, daß er für seine Ansichten in Wort und Schrift unermüdlich kämpfte, so scheint er mehreres geschrieben zu haben — allein es ist alles verloren gegangen mit Ausnahme eines Briefes an Eberhard I. von Salzburg, des Widerrufes seiner Abendmahlslehre und des Titels seiner Abhandlung: »De carne et anima Verbi Dei.«

Neuerungssüchtig und rationalistisch angelegt war Folmar ein Freund jener nominalistischen Richtung, welche gleich Nestorius und der alten antiochenischen Schule das Menschliche und Göttliche in Christus möglichst streng und weit auseinander hielt. Bei solchen Ansichten über die Person Christi und den weit verbreiteten Irrthümern über die Eucharistie wird es nun begreiflich, daß Folmar behauptete: »Oportet in hoc sacramento recte dividere et naturam Verbi a corporis natura distinguere« (Gretser l. c. 101.), und mit seinem ewigen Unterscheiden zur Irrlehre fortgerissen wurde. Folmar behauptete zunächst, seit seiner Himmelfahrt sei Christus körperlich nicht mehr auf Erden gewesen, die

Erscheinungen an Petrus und andere Heilige seien Fabeln. An mehreren Orten können Christi Leib auch im Himmel nicht sein, wie denn auch Augustinus sagt: »Corpus in quo surrexit uno loco esse oportet« (nicht »potest«, wie andere Ausgaben haben). (Migne 194; 1117, 1122, 1123). Kann nun Christus »Totaliter et corporaliter« zu gleicher Zeit nicht an zwei Orten gegenwärtig sein, so ist doch noch möglich, daß Theile seiner menschlichen Natur mit der göttlichen Persönlichkeit Christi vereint an verschiedenen Orten gleichzeitig zugegen sind. »Ubicunque enim Christus est, totus est: etsi totum non est; sicut uno eodemque tempore totus in sepulchro et totus in inferno erat; sed totum non erat.« (Gretser l. c.101). Originell waren übrigens all diese Thesen bei Folmar nicht; bereits Alger im 14. Capitel seines oben angezogenen Buches findet sich veranlaßt zu beweisen, daß Christus im Himmel und auf Erden gegenwärtig sei.

Natürlich wandte Folmar diese Anschauungen auch auf den eucharistischen Christus an und kam zur Folgerung, daß unter der Gestalt des Brodes nicht der ganze ungetheilte Leib Jesu Christi, sondern nur ein Theil desselben, das Fleisch ohne Gebeine, Knochen und Blut vorhanden sei. Ebenso trinke er in der hl. Communion wie von einer »spiritualis uva« Christi reines Blut abgesondert von seinem Gebein und Körper. Ganz diese Ansicht habe die hl. Schrift, welche lehrt, daß wir nicht den Menschensohn, sondern das Fleisch des Menschensohnes genießen. Was im Wort auseinander gehalten wird, muß auch der Sache nach auseinandergehalten werden, folgerte Folmar weiter. Nun aber sagt doch Christus ausdrücklich: „Wenn ihr nicht esset das

Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut." Weiter habe er bei Gelehrten gelesen: »Integer Christus sumitur in utraque specie, sed illa persona in qua sunt tres substantiae et tamen in solum corpus Christi transit panis ille materialis, sicut inter (-totus?) Christus in cruce et tamen sola caro vulnerata fuit.« (Gretser l. c. 101; Pez VI. I. 450)

Folgerichtig stellte Folmar den weiteren Satz auf, daß unter einer kleinen Hostie, wie sie in der Pyxis enthalten zu sein pflegt, weniger von Christi Fleisch zugegen ist, als unter einer großen Hostie, wie sie die Priester am Altare gebrauchen. (Pez VI. I. 449).

Dennoch empfange man in der Communion immer den ganzen Christus, dessen Persönlichkeit ja keine Theilung zuläßt: »Ubi caro Christi ibi consequenter et Christus non pro parte sed totus, totus seorsum in carne, totus seorsum in sanguine, totus simul in utroque; nihilominus separatim in altero, nihilomagis in utrisque conjunctis totus vel integer, non ad humani corporis, ut quidam litigant, integralitatem, sed ad personae Christi individuam unitatem.« (Gretser l. c. 101.)

Mit dem »dividere et naturam Verbi a corporis natura distinguere« kam Folmar noch einen Schritt vorwärts. Da er sich im heiligen Sacramente zunächst nicht den Menschensohn, sondern das Fleisch des Menschensohnes gegenwärtig dachte, so mußte er sich die Frage vorlegen, welche Art von Verehrung diesen Theilen des Leibes und Blutes gebühre? Er antwortete, nicht die Anbetung, sondern nur eine höhere Verehrung als den Engeln und Heiligen sei ihnen zu erweisen. Hiemit war das Thema

»De gloria et honore filii hominis« berührt und dem Streite eine noch viel größere Ausdehnung gegeben. (Migne l. c. 1117—20; »De investigatione antichristi« ed. Scheibelberger II. c. 33).

Gegenüber einer unreinen Auffassung sich zu einer so geläuterten und rationellen Ansicht über dieses Mysterium emporzuschwingen, betrachtete Folmar als eine besondere Gnade Gottes; denn: „Die Weisen dieser Welt" schreibt er „verstehen die Süßigkeit dieses Geheimnisses nicht, weil sie die Reinheit desselben nicht erfassen; jenen aber, so demüthigen Herzens sind, wird dasselbe geoffenbart" (Gretser l. c. 101). Jedoch für die Verbreitung dieser „Offenbarungen" sorgte der Probst von Triefenstein mit auffallendem Eifer. Er verfaßte eine Abhandlung und las dieselbe mehreren gelehrten Religiosen vor, zu denen auch Adam, der Abt von Ebrach zählte. Allein es scheint, daß man Folmar für keinen besonders großen Gelehrten hielt, denn letzterer Abt versichert, man habe auf den ganzen Vortrag so wenig aufgemerkt, daß die Irrlehren Folmars niemanden auffielen. (Gretser l. c. 105). Der Triefensteiner ermüdete nicht, sondern theilte seine Sacramentslehre „seinem früheren Vorgesetzten" Eberhard I. von Salzburg in einem Briefe mit, dessen schneidige Devise: »Semper gaudere, nihil adversique timere« lautete. Er fügte bei, fromme Religiosen und der Abt von Ebrach hätten dieselbe bereits gebilligt. (Gretser l. c. 101).

Nun aber bestand eine enge Verbindung zwischen Salzburg und dem regulirten Chorherrenstifte Reichersberg am Inn, welches unmittelbar dem Erzstifte unterstand. Der berühmte Gerhoh, Eberhards Freund, war daselbst

Propst, dessen Bruder Arno begleitete die Stelle des Dechantes und ein Mitglied des Conventes, Johannes, war Caplan des Erzbischofes. (Pez VI. I. 487). Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß Folmars Brief an Eberhard I. bei Zeiten in Gerhohs Hände gerieth. (Gretser l. c. 103). Zunächst schrieb an Folmar ein »R. Salzburgensis ecclesiae frater modicus,« der uns nicht näher bekannt ist. Man dachte wohl an Gerhohs Bruder Rüdiger, allein da dieser Dechant in Augsburg war und nach seiner Vertreibung sich nach dem Kloster Neuburg begab, so ist nicht einzusehen, wie er sich als ein Geistlicher der Erzdiözese Salzburg hätte bezeichnen können. „Der Triefenstein trieft bereits bis an unsere Berge heran," schreibt R., „aber der neue Evangelist bringe einen neuen Glauben, besser gesagt einen neuen Unglauben. Es sind nur Traumgebilde, die selbst alte Weiber nicht glauben und denen entgegen zu treten nicht der Mühe wert sei; allein man müsse es dennoch thun, damit es nicht heiße, man habe beigestimmt." Satz für Satz werden dann Folmars Behauptungen zurückgewiesen, aber mit einer Ironie, welche des großen Gegenstandes nicht würdig ist, um den es sich handelte. Tiefer schauend macht endlich Bruder R. auf die Quelle aufmerksam, aus welcher diese Verirrungen kommen: „Sollen also das zwei Dinge sein, Christum empfangen und den Menschensohn empfangen? Ist denn Christus und der Menschensohn nicht der eine und derselbe? Wohin soll das führen?" (Gretser l. c. 101.)

Was nun Gerhoh über Folmar und seine Lehre dachte, ist bei der ausgesprochenen Gesinnung dieses genialen Mannes klar. Er legte später seine Gedanken

hierüber im 13. und 14. Kapitel seines Buches »De gloria et honore filii hominis« nieder und wir können nicht unterlassen, hievon den Hauptinhalt zu erwähnen. Wie der Herr noch im Fleische wandelnd angebetet wurde, so mußte er auch jetzt in seinem Leibe angebetet werden. Obwohl sein Leib im Himmel ist, so ist Christus doch auch seinem Leibe nach in seinem Tempel, in der Kirche, welche er nährt mit seinem Leib und Blut; und zwar ist er zugegen nicht nur der sacramentalen Wirkung nach, wie Berengar behauptete und Folmar sein Fersentreter, sondern wirklich und wahrhaft, mit demselben Leibe, der aus der Jungfrau gebildet wurde; er ist gegenwärtig, wird geopfert, empfangen und zu unserem Heile angebetet. Wohl hat Berengar widerrufen — aber dieser neue Gotteslästerer »Folmarus recte follis amarus« behauptet nun in Wort und Schrift, Christi Leib wäre seit seiner Himmelfahrt nie mehr auf Erden gewesen. Wie das Conzil von Ephesus über Nestorius, so müsse er jetzt Anathema sprechen über alle, die Christi lebendigen und lebenspendenden Leib an einem Ort so versperren und einkerkern, als ob er nicht zu gleicher Zeit an vielen Orten sein könnte.

Gerhoh sagte selbst, er finde es unter seiner Würde, an den »Dormitantius« seines Jahrhunderts zu schreiben; deßhalb sandte er, da er nicht schweigen wollte, einen Brief an Adam von Ebrach, um ihn wegen seiner Zustimmung zu Folmars Sacramentslehre zu interpelliren. Mit jener Geistesschärfe, die ihm eigen war, geht er sofort auf den Grundirrthum Folmars ein. Im auferstandenen Christus ist Gottheit und Menschheit, Leib und Seele, Gebein, Fleisch und Blut vereinigt; denn es ist

die Erfüllung des alttestamentlichen Osterlammes, von dem geschrieben stehet: »Caput cum pedibus et intestinis vorabitis, os non comminuetis in eo«. Daher muß man von Christus im hl. Sacramente sagen: »Divinitas cum tota humanitate voratur.« Folmar, dieser »Divisor Christi,« ist ein neuer Nestorius, welchen von vorneherein das Ephesinum verurtheilt hat. „Das Wort ist Fleisch geworden"; wer also das Fleisch des Wortes empfängt, empfängt das Wort in seinem Fleische; dasselbe abgesondert vom Logos zu denken geht nicht an, das beweise auch Hilarius im 8. Buche seiner Abhandlung über dieses Sacrament. Daß Christi Leib im Grabe und seine Seele in der Vorhölle war, könne jetzt nach seiner Auferstehung unmöglich als Beweis für Folmars Lehre angeführt werden. Christus ist ja ganz im Himmel und ganz auf vielen Altären; wer daher sagt, er genieße ihn, aber nicht sein Gebein, und wer das Blut von seinem Leibe trennt, denkt unwürdig von ihm. Adam möge also Acht haben: »Ne credamini credere quod non creditis!« (Gretser l. c. 103.) Letzterer entschuldigte sich später damit, daß er auf Folmars Vortrag nicht gehört, seine Irrlehren nicht beachtet habe und über das hl. Sacrament ganz so wie Gerhoh denke.

Wäre der Propst von Triefenstein sich früher nicht darüber klar gewesen, daß es sich in diesem Streite in letzter Linie um die Person Christi handle, so hätte ihn der Brief des Salzburger Geistlichen und noch mehr Gerhoh, welcher ihn als neuen Nestorius bezeichnete, darüber aufgeklärt. Hiemit war aber eine Frage berührt, welche als Streit über die Glorie und Ehre des Menschensohnes schon seit langer Zeit die Theologen

aller Länder beschäftigte. Nominalisten und Realisten lagen sich hier in den Haaren; der Kampf wurde mit einer Hitze geführt, welche an die Zeiten des Nestorius und Eutyches erinnerte; die einen nannten die andern Nestorianer und die andern die einen Eutychianer. Gerhoh kämpfte auf diesem Gebiete sein ganzes Leben hindurch — von seiner Jugend angefangen, wie der Chronist von Reichersberg sich ausdrückt.

Hier glaubte nun auch Folmar den Hebel einsetzen zu müssen und schrieb seine Abhandlung: »De carne et anima Christi.« Er übergab dieselbe sammt einem Brief einem Boten, der im Kloster Rohr vorsprechen und sodann die Abhandlung an Gerhoh, den Brief aber an Eberhard I. von Salzburg übermitteln sollte. Der Brief selbst ist uns nicht mehr erhalten; von seinem Inhalte wissen wir nur, daß Folmar „hartnäckig bei der Häresie verharrte, mit welcher er sich befleckt hatte," und daß Gerhoh in demselben unwürdig behandelt und bloßgestellt wurde. Im Buche aber, das Gerhoh als »profanus libellus« bezeichnet, (Pez VI. I. 487) griff er denselben offen an, höhnte ihn, weil er den Hilarius nicht verstehe und warf ihm Irrthümer vor. Das alles geschah mit solcher Maßlosigkeit, daß ein Bruder R. im Kloster Rohr den Gerhoh offen bedauerte. (Gretser l. c. 105.) Es hat allen Anschein, daß der Brief Folmars an Eberhard von Salzburg, welchen Arno Dechant von Reichersberg und Gerhohs Bruder in seinem „Apologeticus" erwähnt, kein anderer als der eben besprochene ist. (Migne l. c. 1531.) Sagt gleichwohl Arno, daß derselbe zur Zeit, wo er seine Abhandlung schrieb, von Gerhoh noch nicht gelesen worden sei, so

findet das seine Erklärung darin, daß der Brief lange in Salzburg liegen bleiben konnte; ja Eberhard mochte Gründe haben, die erregten Gemüther nicht noch mehr zu erhitzen, ja der Brief konnte immerhin nur gelegentlich oder zufällig nach Reichersberg kommen. (»cum epistola forte ad eum, contra quem erat scripta, pervenisset«). Den Inhalt des Briefes schildert Arno aber also: »Ut verum fatear, epistola illa maledicta et maledicenda, siquidem maledictis plena, mendaciis respersa, felle amaritudinis infusa, utpote juxta nomen auctoris, de folle amaro.« Wir wollen indessen nicht unerwähnt lassen, daß Binterim (l. c. 199) diese Worte auf einem späteren Brief Folmars an Eberhard von Salzburg bezieht. Ein solcher Brief ist sicher nicht unwahrscheinlich, allein es fehlen genauere Nachrichten, die uns denselben bezeugen könnten.

Unterdessen hatte Folmar einen schweren Gang zu machen. Nachdem Eberhard von Bamberg den Brief Gerhohs an Adam von Ebrach gelesen hatte und überdies aufgefordert worden war, gegen die Irrthümer des Triefensteiners zu schreiben, fühlte er sich verpflichtet etwas in dieser Sache zu thun. Eingedenk der Worte Christi: „Wenn dein Bruder wider dich gesündigt, verweise es ihm zwischen dir und ihm allein" wollte er aber jedes Eclat um so mehr vermeiden, als er auch mit Gerhohs Brief an Adam von Ebrach nicht ganz einverstanden war, der ihm in der Sacramentslehre zu kraß und etwas eutychianisch angelegt schien. Er ließ also Folmar durch den Abt von Ebrach zu sich rufen und bewog ihn, seine Thesen über die Eucharistie zu widerrufen. Folmar gestand, dieselben nicht nur mündlich

sondern auch in zahlreichen Schriften verbreitet zu haben, auch an Eberhard von Salzburg habe er Dinge geschrieben, die sich nicht gehören. Es sei also unmöglich, alle vom Widerrufe zu verständigen: »Si enim missa, quanto magis nescit vox scripta reverti . . sanet ergo confessio, quae corrigi revocatione non potest«! Das Altarssacrament ist ein Geheimniß, sagte Folmar, welches weder Menschen noch Engel erfassen, und das ganz auf Gottes Allmacht beruht. In diesem Sinne habe er die Abhandlung »De carne et anima Christi« an Gerhoh geschrieben, die er ebenfalls einem besseren Urtheile unterwerfe. (Gretser l. c. 105.) Insoweit seine Irrthürmer zunächst das Altarssacrament betrafen, leistete Folmar Widerruf, indem er sagte: Im hl. Sacramente wird der wahre und ganze Leib Jesu Christi in seiner menschlichen Substanz genossen; insofern aber dieselben sich auf die Person Christi bezogen, zog er keine Silbe zurück. Das geht klar aus dem Wortlaute der Revocatio hervor; das war der Eindruck in Bamberg, wo Bischof Eberhard, der Abt von Ebrach und die andern Versammelten offen sagten, Folmar habe noch andere zahlreiche Irrthümer und man müsse deshalb für ihn um Erleuchtung beten; das war endlich auch die Ansicht anderwärts z. B. im Kloster Rohr.

Bruder R. daselbst schrieb geraume Zeit nach dem Widerrufe einen Brief nach Triefenstein, zu dessen Abfassung ihn die bereits zur Gewohnheit gewordenen Schmähworte Folmars gegen Gerhoh bewogen.

Wie Daniel den ergrauten Richtern, so müsse er Folmar entgegentreten: noch jung einem Greise, klein einem Manne, der groß in seinen eigenen Augen,

denn das ewige Schmähen gegen einen Mann, welcher durch das Evangelium sein Vater geworden, könne er nicht ertragen! „Gerhoh liest den Hilarius noch, versteht und erklärt ihn! Schaut auf Euch selbst! Wir glauben Euch nicht, weil Ihr Unkraut säet! Aus seinem Munde aber haben wir Worte des Lebens und das Gesez der Zucht vernommen, Wunderbares an ihm gesehen, als Seelenarzt ihn erprobt! Nicht die Liebe für den Sohn Gottes, nicht der Eifer für Gottes Ehre, sondern Neid und Ehrgeiz treibt Euch! Es ist freilich etwas Großes, Große keck anzugreifen! Aber schweigt und legt den Finger auf den Mund, damit Eure letzten Dinge nicht ärger werden als die ersten! Sehet zu, ob Ihr Euren Glauben ganz verbessert habet; denn ich fürchte noch für Euch"! (Gretser l. c. 106).

Die Zeit, in welcher der bisherige Streit vor sich gieng, läßt sich genauer nicht bestimmen, nur so viel ist sicher, daß er zwischen 1147 und 1158 hineinfiel; denn im ersteren Jahre bestieg Eberhard den erzbischöflichen Stuhl von Salzburg, im letzteren Jahre aber fand die Disputation in Bamberg statt, die nicht auf 1150 oder 1151 zu setzen ist, wie es Binterim l. c. und Hansiz (Germ. II. 252) thun, sondern auf 1158 (Stülz in Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1850. 150; Gruber: Eberhard I. von Salzburg 53). Es wird somit dieser erste Streit zwischen Folmar und Gerhoh auf die Jahre 1154—1157 anzusetzen sein.

II.

Gerhoh in seinem Briefe an Adam von Ebrach hatte den Ausdruck gebraucht: »Divinitas et humanitas vora-

tur,« und Eberhard bezeichnete denselben als Erfindung und unerhörte Neuerung, welche der Schule bisher unbekannt war. Christus habe sich in Brodes- und Weines-Gestalt gehüllt, um uns jeden Schrecken bei seinem Genusse zu nehmen, und jetzt muß man so „Horrendes" hören! Sagen, daß Christus ganz im Sacramente genossen wird, heißt »recte offerre«; aber die Eigenschaften seiner göttlichen und menschlichen Natur nicht auseinanderhalten heißt: »Non recte dividere.« Man dürfe sagen: „Gott hat gelitten"; aber nicht: „die Gottheit hat gelitten;" ebenso müsse man aber auch sagen: „Christus, der Gott und Mensch ist, wird genossen," aber nicht sagen: „Die Gottheit wird genossen." (Pez VI. I. 453.) Hieraus ist auch klar, was in Folmars Widerruf die Worte: »in humanae substantiae veritate et integritate sumitur« zu bedeuten haben, und warum er nicht veranlaßt wurde, den Unterschied von »carnem filii hominis« und »filium hominis manducare« in seiner ganzen Zweideutigkeit zu widerrufen. Da nun Folmar in seinen Thesen so weit gieng, daß er geradezu behauptete, Christus als Mensch betrachtet sei nicht »naturalis dei filius,« sondern sagte »in eo quod homo est, non aliter esse filium dei, quam unum ex nobis« und leugnete »eum resurrectionis gloria et honore ascensionis glorificatum paternae aequalitatis gloriam introisse aut introire potuisse« (Migne l. c. 1532), so trat er hier dem Gerhoh, welcher letzteren Satz sein Leben hindurch verfocht, diametral entgegen und konnte sich freuen an Eberhard von Bamberg, der ihm bisher opponirt hatte, einen Bundesgenossen für die Zukunft zu haben. So entwickelte sich der Streit über die Glorie und Ehre des

Menschensohnes, in welchem, um parlamentarisch zu reden, Folmar die Linke, Eberhard von Bamberg das Zentrum, Gerhoh aber die Rechte einnahm, während Erzbischof Eberhard von Salzburg sozusagen die Präsidentschaft führte, aber bei der Schwierigkeit der Frage die Entscheidung dem apostolischen Stuhle überließ. (Pez VI. 549). Natürlich wandte sich Gerhoh direct nicht gegen Folmar, sondern gegen Eberhard von Bamberg; denn war dieser geschlagen, so war die Niederlage des Triefensteiners selbstverständlich. Ehe wir nun den geschichtlichen Verlauf des Streites weiter verfolgen, wollen wir genauer in die Punkte eingehen, um welche es sich handelte.

Der gemeinsame Boden, auf welchem sich beide Gegner, Eberhard und Gerhoh, befanden, war der Satz des Athanasianums: »Christus aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem.« Diesem Satze stellte Gerhoh die Behauptung des hl. Hilarius zur Seite: »Glorificaturus filium pater major est; glorificatus in patre filius minor non est.« (Migne l. c. 1163.) Letzteren Satz, wenigstens in der Auffassung Gerhohs, glaubte nun Eberhard entschieden zurückweisen zu müssen.

»Christus secundum quod est homo« ist geringer als der Vater, behauptete Eberhard; denn die geschaffene Natur muß offenbar geringer sein als der Schöpfer, der Sohn geringer als der Vater, der Diener (servus) geringer als der Herr. Nun aber ist Christus als Mensch betrachtet offenbar als servus zu bezeichnen, denn er selbst sagt: »Ascendo ad deum meum et deum vestrum«; deus und dominus besagt aber in Gott das eine

und dasselbe; ebenso versichert Christus, er sei gekommen zu dienen, nicht bedient zu werden; Moses prophezeit: »Prophetam suscitabit nobis dominus deus .. tamquam me«, und wiederum lautet im alten Bunde das prophetische Wort von Christus: »Tu autem domine miserere mei et resuscita me et retribuam eis.« Auch Augustin faßt Christus als servus auf, wenn er von ihm sagt: »Deus meus sub quo et ego homo sum.« (Pez VI. I. 446 ff; 466).

Gerhoh geht von dem Gedanken aus, die menschliche Natur müsse doppelt aufgefaßt werden und redet von einer »humanitas qua homo est, quaeque hominis est et ipsa homo non est«; es ist das die menschliche Natur an sich betrachtet, es ist »corpus et anima«, wie er sich an anderer Stelle ausdrückt; diese müsse nun wohl unterschieden werden von der »humanitas, quae homo est« und welche er stets verstanden habe, wenn er sich des Ausdruckes humanitas bediente. Um Mißverständnissen vorzubeugen, werde er hiefür homo, oder »Christus secundum quod est homo« gebrauchen (Migne l. c. 1090, 1092). Praktisch genommen dürfe man in Christus von der Natur nur in diesem concreten Sinne reden, sonst erscheine die menschliche Natur als »truncus« ohne das »caput subsistentiae«; es wird aus dem reellen Christus ein »homo fictus« und dieser ist dann freilich »minor patre« und »minor seipso.« Wie Gerhoh hier das Athanasianum auffaßt, zeigen deutlich folgende Worte: »Ubi praedicatur idem homo .. minor patre secundum humanitatem, nomine humanitatis natura humana qua homo est homo, quaeque hominis est, et ipsa non est homo sane intelligitur.« (Migne l. c. 1090).

Im concreten Sinne, wie es Eberhard meinte, könne jedoch dieses nicht gesagt werden, denn da erscheint Christus als »filius dei naturalis.« Dieses aber ist er »in utraque natura; in divina naturaliter, in humana mirabiliter, non per adoptionem, sed per naturam« (Migne l. c. 1010; »De investigatione antichristi« II. c. 32. 33). Der Unterschied liegt nach Gerhoh nur in dem „Wie?“ In seiner göttlichen Natur ist er es »naturaliter quia naturale est omnibus gignentibus gignere sui generis prolem sibi connaturalem et consubstantialem«; in seiner menschlichen ist er es »mirabiliter quia non in hac deo patri consubstantialis aut connaturalis est« und man sich auch den hl. Geist nicht als »semen« denken dürfe (Migne l. c. 1010). Faßt man hier Christus als Geschöpf auf, so könne man ja sagen, er sei »in sui conditione« geringer als der Schöpfer; aber concret genommen ist er nicht »creatura utcunque«, und wenn Augustin behauptet: »creaturam nunquam posse coaequari creatori«, so könne das doch nicht auf die »creatura creatori unita« bezogen werden (Migne l. c. 1140), von welcher man mit Ambrosius sagen darf: »Christus non creatura sed creator«! (Pez VI. 1. 509).

Bei dieser durchaus concreten Anschauungsweise kann nun Gerhoh unmöglich zugeben, daß Christus als Servus, der Vater als sein Herr bezeichnet werde; und zwar nicht nach der Himmelfahrt und noch viel weniger vor derselben. Gerhoh stellt hier folgenden Grundsatz auf: »Quia filius est, justum est, ut in omnibus et voluntatem patris faciat et patri tamquam principio suo deferat. Quia vero et filius consubstantialis est, debito servitutis non tenetur maxime nunc sacco servitutis

ejus conscisso« (Pez VI. I. 509). Er weist daher auch alle Gründe zurück, womit Eberhard die servitus stützen wollte. So sei Deus und Dominus, wenn es absolut bei der Bezeichnung des göttlichen Wesens ausgesagt wird, gleichbedeutend, wenn es aber relativ zum wesensgleichen Sohne ausgesagt wird, ist es nicht gleich; deßhalb habe auch Christus Gott immer als seinen Vater, aber an keiner einzigen Stelle als seinen Herrn bezeichnet. Was die Stellen aus dem alten Bunde betrifft, so geht es schon aus dem Contraste hervor, daß sie sich auf die Zeit vor seinem Tod beziehen, auf die Zeit der »dispensatoria humilitas«; dasselbe gilt auch von dem »veni ministrare«. Einem solchen Zustande der Demuth und Dienstschaft konnte sich Christus aus Liebe zu seinem Vater unterziehen, er konnte es thun als Sohn, er mußte es nicht thun als Knecht, also wohl in »forma servi«, keineswegs aber »in conditione servili«. Würde letzteres unabwendbar zum »Christus secundum quod est homo« gehören, so müßte man ja von einer ewigen Knechtschaft reden; ewig aber dauert in Christus nur die »forma servi«, genauer gesagt die »essentia servi«, d. h. die menschliche Natur. Augustin kann von Christus allerdings sagen: »Sub quo et ego homo sum«, weil Jesus das Mandatum, das er nicht von seinem Herren, sondern von seinem Vater erhalten hat, »in forma servi i. e. in generis nostri natura« »filiali dilectione«, wenn auch nicht als Knecht vollzog. Die Worte Christi: »Cibus meus est, ut faciam voluntatem patris mei« heißen daher dem Sinne nach: »Non meae servilis conditionis sed filialis in me dilectionis est etc.« Das alles betrachtet Gerhoh als nothwendige Folgerung aus

dem Satze: Christus ist natürlicher Sohn Gottes, und apostrophirt den Bischof von Bamberg also: »Ne Christum, quamvis in forma servi i. e. in natura nostri generis sit, sub servili conditione, qua omnis creatura creatori obnoxia est vel in eo quod homo est collocetis, nisi quod absit . . etiam unici et naturalis filii nomen et dignitatem simul ab eo in eo quod homo est velletis abstrahere. Haec enim simul non se patiuntur, ut et naturalis atque unicus patris in eo, quod homo est, filius sit et in eodem conditionalis servus« (Pez VI. I. 504. 509). Es leistete also Christus diese „Knechtschaft" freiwillig und aus Liebe gegen seinen Vater; er konnte es thun gleich wie einer, der das Gesetz gibt, unter diesem Gesetze leben kann, soweit es seine Würde zuläßt. Daher hat Gerhoh (l. c. 515) folgenden Vergleich: »Non alio modo sub deo juxta debitam legem naturae humanitatis exstitisse asseritur, quam eo modo, quo etiam sub lege factus est quamvis ipse promulgaverit legem, sub qua nimirum sicut homo fuit non utcunque, sed quantum decenter exinanitionis mensurae congruebat.«

Während Gerhoh in seinem Buche über den Antichrist (II. 42) seinen Gegnern vorwirft, daß sie Christum als Mensch ganz lostrennen »a divinitatis forma et personae subsistentia«, sucht er die Grundlage für seine Sätze immer in der hypostatischen Union, weßhalb er Christum als »homo assumtus« bezeichnet. Diese Assumtio ist nun in verborgener, geheimnißvoller Art (»secretiori sacramento«) in der Menschwerdung vollzogen worden, in offenbarer Weise (»manifestius«) aber zeigt sich dieselbe bei der Himmelfahrt. Dieses »assumi« bedeutet soviel wie »ungi«: »quia non prius assumtus et postea unc-

tus creditur, sed ipsa ejus assumtio fuit unctio . . in regem regum et in dominum dominantium ita ut neque in se neque supra vel extra se habeat altiorem se dominum, qui hominem illum assumtum in gloriam reputet servum suum« (Pez VI. I. 508). Dabei sagten freilich Gerhohs Gegner, er mache aus zwei Naturen eine — allein dieser verwahrte sich dagegen und behauptete, was in Christus erschaffen wurde, ist weder bei seiner Empfängnis noch bei seiner Verherrlichung „absumirt", wohl aber zu einer Person vereinigt worden; denn »Assumtus homo et assumtor ejus deus non sunt quidam duo, sed quidam unus »non conversione divinitatis in carnem sed assumtione humanitatis in deum«« (Migne 1081. 1095). Christus also ist bei Gerhoh »homo assumtus« vor und nach seiner Verherrlichung; denn die Aenderung, welche sich bei derselben vollzog, ist nur äußerlich, das innere Verhältnis der Naturen wird nicht berührt. Concret aufgefaßt war er dem Vater gleich vor seiner Glorification, abstract betrachtet steht seine menschliche Natur auch später unter Gott, ihrem Schöpfer (Pez VI. I. 515); weil Christus unmöglich die »conditio servilis« nach seinem Tode hat, kann er also auch früher sie nicht gehabt haben. Eberhard aber dachte: weil Christus servus vor seinem Tode war, müsse der Vater sein Herr auch nach demselben sein, denn das Wort Deus und Dominus bedeute gleichviel und Christus sage nach seiner Auferstehung: »Ascendo . . ad deum meum et deum vestrum,« und zu dieser Stelle bemerke Augustin »sub quo et ego homo sum.« Ironisch bemerkt hiezu Gerhoh (l. c. 513): »Perpendat prudentia vestra, quando hoc dixit, adhuc

videlicet ad patrem ascensurus, quando videlicet talem se discipulis exhibuit foris, qualis apud eos erat intus«. Wie wenig aber Christus überhaupt als Servus patris bezeichnet werden dürfe, legt Gerhoh in folgenden Gedanken klar. Nach dem Athanasianum ist »dominus pater, dominus filius, dominus spiritus sanctus; et tamen non tres domini, sed unus est dominus«; es gibt hier nur ein Dominium. Nun hat der »homo assumtus« die Zahl der göttlichen Personen nicht vermehrt, auch ist derselbe »cum Verbo, quod illum assumsit non duo domini sed unus est dominus«; somit ist »benedictus ille homo unus illorum trium«, er ist der Herr, und es darf nicht geschehen, daß jener Mensch, welchen Gott in sich aufgenommen hat, in unserem Glauben außer oder unter Gott gesetzt werde. Geringer als der Vater war und ist die »forma, essentia et natura generis nostri«, geringer als der Vater erschien er in der »mensura exinanitionis«, persönlich aber als »homo assumtus« ist er Herr wie der Vater (Pez VI. I. 507, 508; Migne l. c. 1081. 1094).

Ein weiterer Streitpunkt zwischen Eberhard und Gerhoh war die Herrlichkeit des Menschensohnes nach seiner Himmelfahrt. Ersterer behauptete diesbezüglich, die Knechtschaft Christi, wie sie ehedem war [1]), habe aufgehört, Christi menschliche Natur habe die Eigenschaften der verklärten menschlichen Natur auch dem Fleische nach angenommen. War früher seine Gottheit vom Fleische

1) »Dicitis et constanter affirmatis deum patrem hominis assumti deum et dominum existere et non id quidem solum de tempore dispensatoriae humilitatis sed et hodie jam . . servitutem quandam aeternam assignatis.« Gerhoh ad Eberh. Bamb. Pez VI. I. 506.

verhüllt, von Leiden verdunkelt, so tritt dieselbe jetzt klar hervor und wird allseitig geglaubt. Das Wort Bedas: »Quidquid habet filius dei per naturam dedit assumto homini habere per gratiam« könne am besten veranschaulicht werden, wenn man den »assumtus homo« als Vasall bezeichne (Pez VI. I. 447; 464). Gerhoh dagegen sagte mit Hilarius: »Glorificatus filius patre minor non est« und präzisirte diesen Satz in Betreff der Glorie mit den Worten: „Die Gottheit gibt die Glorie, die Menschheit empfängt dieselbe: in der Glorie selbst gibt es aber keinen Unterschied (»indifferentia est« Migne l. c. 1134). Dabei betheuert Gerhoh, daß er die Natur nicht in Abstracto, sondern in Concreto auffasse, wovon einige Verleumder das Gegentheil behaupten wollten. Aber ohne Vermischung der beiden Naturen in Christo war deren Glorie der Größe nach vollkommen gleich, weil dieselbe Herrlichkeit: »Susceptus est non per gloriam sed in gloriam« (Migne l. c. 1110). Demnach ist Christus auch in dieser Beziehung nicht Vasall, sondern Erbe, und besitzt dieselbe Glorie, welche er als Sohn von Ewigkeit her besaß, nunmehr auch in seiner menschlichen Natur; was klar aus Joh. 17, 5 folgt, wo er »utique . . . gloriam non Verbo sed carni suae i. e. assumto homini postulabat, nam Verbum a sua claritate nunquam destiterat« (De invest: II. 41: Pez: VI. I. 478).

Hatte Gerhoh mit scharfen Zügen die Gleichheit der Glorie bezüglich der Größe hervorgehoben, so vergaß er doch auch die Unterschiede nicht. Die Glorie der göttlichen Natur ist ewig, die der menschlichen nicht; die Glorie der göttlichen Natur ist »dantis,« jene der mensch-

lichen aber »accipientis«; erstere beruht auf der »conditio naturae«, letztere auf der »provectio naturae«; ist auch Christi »humanitas quae« nicht Vasall, der zu Gnaden empfängt, sondern berechtigter Erbe, so ist doch die »humanitas qua« — im Augenblicke der Empfängniß gedacht »accipiens per gratiam« und zwar ist diese Gnade eine unmeßbare, weßhalb auch die Glorie, welche sie vermittelt, eine unmeßbare ist. (Pez VI. I. 515; 548; Migne l. c. 1107; 1138). Gerhoh sagt daher (l. c. 1110): »Natura assumta quidem in divinitatis gloriam, sed non assumta per ipsam gloriam, quantum attinet ad sui essentiam, secundum quam etiam subjectus est ipse filius patri subjicienti sibi omnia, ut sit subjectio secundum naturam in filio dei creatam, non secundum gloriam . . eidem collatam non ad mensuram per . . immensurabilem gratiam.«

Die Glorie des verklärten Christus tritt zumal in seinen Eigenschaften hervor; Gerhoh bespricht dieselben an vielen Stellen stets in analoger Weise. Um seine Anschauung wiederzugeben, heben wir eine derselben hervor, die Sapientia. Dieselbe ist bei Christus in seiner göttlichen und in seiner menschlichen Natur vollkommen gleich. Aber mit Magister Hugo unterscheidet Gerhoh folgendermaßen: »Longe aliud est sapientiâ sapere atque aliud sapientiam esse.« Daraus folgert er: »Divinitas sapientia est, humanitas sapientiâ sapit«; in Christus ist »sapientia divina et humana aequalis in virtute non in natura.« Dieser »Passer solitarius« adhoc »electus ex millibus« habet dei sapientiam non utcunque, sed quasi truncus caput.« Da Gerhoh zum Ueberflusse noch bemerkt, daß dieses von Christi Empfängniß an der Fall

sei, so ist leicht einzusehen, wie er die Worte „Er nahm zu an Weisheit" erklärt und wie seine Ansichten mit jenen Eberhards in schroffem Widerspruche standen (Migne l. c. 1136, 1163 ff.).

Der dritte und letzte Hauptpunkt, um welchen sich diese Streitigkeiten bewegten, war eine nothwendige Folgerung aus den schon besprochenen Momenten, und betraf die Anbetung des Gottmenschen. Haben wir in den vorausgehenden Punkten uns mit Folmar wenig beschäftigt, da Gerhoh zunächst ja den Bamberger bekämpfte, so müssen wir jetzt wenigstens wieder auf ihn zurückkommen. Folmar war durchaus Adoptianer, denn er lehrte, Christus sei als Mensch in keinem anderen Sinne Sohn Gottes als wie irgend einer aus uns (Migne l. c. 1532). Gott ist ein Geist, sagte er, und aus dem Geistigen kann nur Geistiges stammen; was somit aus Gott geboren ist, ist Geist, hat nicht Fleisch und Gebein, wie wir es von Christus als Mensch wissen (l. c. 1100). Daher ist Christus in seiner menschlichen Natur nicht des Vaters »proprius filius« und hat nicht Anspruch auf die Fülle der Ehre und Glorie desselben; er besitzt diese Glorie nicht und er kann sie unmöglich besitzen (l. c. 1533). Aus solchen Prämissen leitete nun Folmar ganz logisch den Satz ab, Christus dürfe als Mensch nicht angebetet werden (Pez VI. I. 548). Wegen der innigen Vereinigung aber, womit in Christus Göttliches und Menschliches verbunden ist, gestand er eine Verehrung zu, welche er dulia major nannte (l. c. 510). Eine weitere Folgerung war, daß Christus als Mensch von uns nicht mit jener Liebe zu lieben ist, welche wir gemäß dem großen Gebote Gott allein schulden, sondern

mit der Liebe, welche wir gegen den Nächsten haben müssen; und zwar letzteres in einem Maße, wie gegen keinen andern Menschen, weil kein zweiter das gefallene Menschengeschlecht so geliebt, wie dieser „barmherzige Samaritan“ (Pez VI. I. 536. Migne l. c. 1141). Demungeachtet gestand Folmar und seine Partei gerne zu, Christum Gott zu nennen »tropo accidentiae«; denn die Menschheit Christi sei eine »res deo unita« (Pez VI. 535. 537). Dergleichen Ansichten hatte aber nicht Folmar allein, sondern ein großer Theil der Nominalisten; Petrus der Lombarde erwähnt sie bereits in seinen Sentenzen, allerdings ablehnender Weise, auch wurden dieselben nicht nur in gelehrten Versammlungen, sondern auch vor Bischöfen und Geistlichen ohne weiteres vorgetragen (Pez VI. I. 535. 536).

Auf diese extreme Partei schwur nun allerdings Eberhard von Bamberg nicht; aber Gerhoh hatte sicher nicht Unrecht, wenn er ihm bemerkte, bloß sagen, in Christo gebe es nicht zwei Personen, genüge nicht, um den Nestorianismus zu vernichten. Das hätten viele gesagt und seien dennoch dieser Irrlehre verfallen, weil sie behaupteten, dieser Mensch (Christus) sei nicht »substantive deus«, sondern »per inhabitationem«, »non natura sed habitu«, und hinzufügen »nihil assumtum esse deum.« Gerhoh hatte an Eberhard auch geschrieben, wohin die Unterscheidung von Latria und Dulia führen müsse, soweit nemlich, daß der Mensch Christus, während ihm nun die Dulia erwiesen wird, Christo als Gott die Latria erweisen müsse. Eberhard wies solche Untersuchungen zurück, verwarf den Satz, daß man Christo »secundum quod est homo« nur die Dulia schulde, und betonte,

man müsse der göttlichen Person Jesu Christi die Latria erweisen. Trotzdem er die Ansicht des Lombarden mit den Stellen des Johannes von Damaskus und des Augustinus citirt, rückt er mit seiner ganzen Meinung nicht heraus, deutet aber dieselbe ziemlich klar an. Gerhoh hatte ihn an das Ephesinum erinnert, welches den Ausdruck »coadorare« verbietet. Das erkennt nun Eberhard mit der Bemerkung an, ein denkender Leser werde wissen, dieser Ausdruck sei verboten, wenn er sich auf zwei Personen bezieht: »nec coadorandum hominem deo tamquam diversum in persona dicimus« (Pez VI. I. 525. 531 ff.). Die göttliche Person Christi darf angebetet werden, die göttliche Natur in Christus darf angebetet werden; die menschliche Natur in Christus wird dabei mitangebetet — das war der Gedanke Eberhards, dem gegenüber Gerhoh den Satz vertheidigte: »Patet secundum tenorem praedicti concilii non solum in homine assumto in deum deus adorandus, sed et ipse homo tanquam deus adorandus una et indissimili adoratione, qua praeter Christum creatura nulla est adoranda« (Migne l. c. 376). Daß übrigens Folmar diese Ideen folgerichtig auch auf die heilige Eucharistie angewendet habe, wurde bereits am Anfange dieser Abhandlung erwähnt.

Nachdem wir die Streitpunkte, wie sie sich im Verlaufe des Kampfes entwickelten, dargestellt haben, geben wir in gedrängter Kürze den weitern Gang und das Ende dieser theologischen Fehde.

Am 25. September 1158, als Erzbischof Eberhard von Salzburg und mit ihm Gerhoh in Bamberg waren, kam es in der dortigen bischöflichen Pfalz zu einer Dis-

putation. Gerhoh hatte wohl Gesinnungsgenossen an seiner Seite, war aber bald isolirt und konnte mit dem Psalmisten sagen: »Qui juxta me erant, steterunt a longe et vim faciebant, qui quaerebant animam meam.« Als man darauf in den Chor zur Sext gieng, betete Eberhard von Bamberg zu Gerhohs Ohren laut: »Defecit«; dieser aber psallirte ruhig weiter bis zu den Worten: »Narraverunt mihi fabulationes sed non ut lex tua«, die er laut in den Chor hineinrief. Das spielte sich so fort: während Gerhoh überall betheuerte, er sei in Bamberg nicht unterlegen, habe keinen Augenblick nachgegeben, sei aber auch nicht als Sieger hervorgegangen, streuten seine Gegner aus, er sei ganz unterlegen und der Häresie überführt worden. Man schied im Frieden auseinander, da Gerhoh auf gutes Zureden der beiden Eberharde hin sich dazu verstand, seine Schriften noch einmal durchzugehen und zu verbessern (Pez VI. I. 476. 478. 486).

Hiemit war aber die Sache erst recht in Fluß gerathen. Gerhoh entfaltete seine literarische Thätigkeit derart, daß Eberhard von Bamberg ihn einen, wenn auch gelehrten, Schreiber nannte, der sich allein als Propheten in Israel betrachte und mit seinen Schriften die Winkel der Erde erfülle (Pez VI. I. 446 ff.)! Daher kam es auch zwischen Gerhoh und Eberhard von Bamberg zu einem ziemlich hitzigen Briefwechsel. Letzterer erscheint als ein geübter Theologe, aber ohne besondere Tiefe; wenn er sagt »apponere curavimus« und dgl., so deutet das wohl auf einen Gelehrten hin, dessen er sich bediente. Sollte das etwa der Propst Giselbert von St. Peter in Bamberg gewesen sein, dessen

Tod auf 1171 fällt? Gerhoh sagt, daß sich die neuen Nestorianer auf Magister Giselbert berufen, und Binterim (l. c. 206) vermuthet darunter einen Deutschen (Migne l. c. 1080; SS. XVII. 637). Da übrigens Gerhoh die Schriften großer Gelehrter nicht verstehe, oder dieselben absichtlich mißdeute und die Begriffe Person und Natur verwechsle, man überdies am hellen Tage keine Lampe brauche, so erklärte Eberhard den Briefwechsel für abgebrochen (Pez VI. I. 531).

Aber nicht nur in Briefen, sondern auch in größeren Schriften wurden diese Thesen verfochten: Eberhard von Bamberg schrieb einen Apologeticus; Gerhoh arbeitete an einem Werke: »De gloria et honore filii hominis« und verfocht seine Ansicht auch in seinen übrigen Schriften, zumal in seiner Psalmenerkärung nnd in seinen Abhandlungen: »De investigatione antichristi« und »Contra duas haereses«; überdies schrieb Gerhohs Bruder Arno, Dechant in Reichersberg, noch ein Buch gegen Folmar (Pez VI. I. 464; Migne l. c. 1074. 1530).

Indessen entfaltete auch Folmar eine rastlose Thätigkeit, und suchte dem Streite erhöhte Bedeutung zu geben, indem er ihn auf das politische Gebiet hinüber spielte. Am 7. September 1159 war nemlich die zwiespältige Wahl vor sich gegangen, welche die Kirche in zwei Lager zerlegte, in die Partei Alexanders III. und jene Viktors IV. Je treuer Eberhard von Salzburg und Gerhoh zu Alexander hielten, desto fester klammerten sich die Gegner an Viktor und dessen Gönner Kaiser Friedrich I. Daher hatte Folmar freies Spiel; es glaubte derselbe, schreibt Gerhoh (l. c. 1125), gegen uns mündlich und schriftlich vorgehen zu können »putans ille mi-

ser, quod ei sit liberum quaecunque voluerit contra nos gannire seu garrire pro eo quod sedes apostolica nunc est perturbata et quassatur Petri navicula« . . . »haereticus quasi vulpes demoliens vineam videlicet ecclesiam Wirtzelburgensem in qua latitat nectens truffas in . . Trufenstain.« Rings herum verbreitete er Schriften „über die Häresien Gerhohs" und verschrie ihn mit Erfolg am Hoflager des Kaisers!

Im September 1161 tagte eine Synode zu Friesach in Kärnten, an welcher außer Eberhard von Salzburg noch drei andere Bischöfe und Gerhohs Brüder Arno und Rudiger, Dekan des Klosters Neuburg, anwesend waren, welche ihn vertheidigten. Man beschloß in Glaubenssachen sich nicht an die „Determinationen der Scholastiker oder Scholaren" sondern an jene der Väter zu halten und das Urtheil dem Nachfolger Petri zu überlassen (Pez VI. I. 537. Migne l. c. 1136). Der Standpunkt, welchen Eberhard von Salzburg vom Anfange an in dieser Frage eingehalten, ist hier deutlich zum Ausdrucke gebracht. Gerhoh, welcher im 17. Kapitel seines Buches über die Glorie des Menschensohnes die Friesacher Synode erwähnt, erklärte noch immer, sich dem Urtheile seines Erzbischofes zu unterwerfen, nun soll unter dessen Berathern derjenige nicht vorkommen, welcher zur Untergrabung seiner Ehre eine Schmähschrift verfaßt habe; er bitte um diese Berücksichtigung, obwohl er weder den Namen des Verfassers, noch den genaueren Inhalt des Buches kenne. Je klarer Gerhoh erkannte, daß seine Sache von Alexander III. selbst entschieden werden müsse, desto mehr Briefe schrieb er an die Curie und endlich an den Papst selbst. So schreibt

er an Cardinal Heinrich, sein Alter, die Gefahren des Weges und der kaum besänftigte Zorn des Kaisers hätten ihm nicht erlaubt, persönlich zum Papste nach Frankreich zu kommen; wurde jetzt seine Sache günstig erledigt, so wäre eine Ermahnung an die beiden Eberharde erwünscht »ad assistendum mihi et ad resistendum scholaribus«. Aehnlich schreibt er an Cardinal Hyacinth, das Collegium der Cardinäle und an Alexander III.

Im Jahre 1164 am 22. März schrieb der Papst von Sens aus sowohl an Eberhard von Salzburg als an Gerhoh. Er bezeichnet die Sache nicht als spruchreif, ehedem mit beiden Theilen mündlich verhandelt worden sei; auch sehe er den Nutzen nicht ein, welchen solche Kämpfe bringen sollen; daher möge man bei der Lehre der Väter und zumal bei dem Athanasianum stehen bleiben. Er versichert Gerhoh seiner Liebe und bittet ihn hienach zu handeln; Eberhard aber beauftragt er zu wachen, daß von beiden Parteien der Kampf eingestellt werde (Pez VI. I. 398. 399). Da Eberhard von Salzburg am 22. Juni 1164 starb, hatte er den päpstlichen Erlaß wohl nicht mehr erhalten. Demungeachtet ruhte dieser Streit in Deutschland. Wohl aber erlebte Gerhoh die Freude, daß in Frankreich sich der Streit zu Gunsten seiner Ansichten wendete und Eberhard von Bamberg wieder zu seinen Freunden zählte. Aber bereits 1169 starb Gerhoh, den die Nachwelt nicht ohne Grund den Großen nannte.

2.

Zur Chronologie der Gefangenschaft Pauli.

Von Rector Aberle in Cosel.

Der h. Apostel Paulus kam von seiner dritten Missionsreise um das Pfingstfest in Jerusalem an, um der dortigen zahlreichen, aber armen Christengemeinde eine auf seiner letzten Reise zusammengebrachte Kollekte zu übergeben. Hier wurde der Heidenapostel, da er gerade im Tempel weilte, durch einen fanatisierten Haufen von Juden überfallen und wäre von ihnen umgebracht worden, hätte sie von diesem frevelhaften Treiben nicht der römische Tribun Claudius Lysias abgehalten. Nachdem der Apostel einige Tage in der Burg Antonia gefangen gehalten worden, sandte ihn der Tribun auf die Nachricht, die Juden suchten den Paulus zu töten, zum Prokurator Felix in Cäsarea. Hier, in der Residenzstadt des jüdischen Landpflegers, blieb er zwei Jahre hindurch als Gefangener, worauf er in Folge seiner Berufung, die er an den Kaiser eingelegt hatte, nach Rom geschickt wurde.

Diese Nachrichten über den großen Weltapostel giebt uns sein Begleiter auf fast allen seinen Reisen, der

Evangelist Lukas, in der Apostelgeschichte. So umständlich auch der heilige Verfasser viele Teile der Reise nach Jerusalem und Rom beschreibt, ebenso schweigsam verhält er sich über die Zeit, wann Paulus von den Juden in Jerusalem gefangen worden ist, sowie über das Jahr, in welchem er nach Rom gesandt worden ist. Ueber diese zwei nicht unwichtigen Fragen fehlen uns leider auch anderweitige verbürgte Nachrichten aus der christlichen Urzeit, so daß wir zu ihrer Beantwortung auf die Methode der geschichtlichen Kombination meistentheils angewiesen sind. Wir wollen in vorliegender Abhandlung daher die beiden Fragen zu beantworten versuchen:

1. In welchem Jahre wurde der Apostel Paulus zu Jerusalem von den Juden gefangen genommen?
2. In welchem Jahre ist er nach Rom geschickt worden?

Die früheste Auskunft über die letztere Frage, aus welcher sich selbstverständlich die erstere leicht beantworten läßt, giebt uns der älteste Kirchengeschichtsschreiber Eusebius, und seinen Angaben folgt später der in demselben Jahrhundert lebende heilige Hieronymus. Ersterer berichtet in seinem Chronicon ad ann. 55, daß der Apostel Paulus im Jahre 55 nach Rom geschickt worden sei. Dieser älteste Bericht eines christlichen Schriftstellers erweiset sich jedoch nicht als ein glaubwürdiger, kann somit keineswegs einer authentischen Tradition entsprungen sein, sondern ist, wie wir mit guten Gründen annehmen dürfen, nur das Resultat einer, auf unrichtigen Voraussetzungen angestellten Berechnung oder allenfalls die Wiedergabe einer falschen, dem Berichterstatter vorgelegenen Notiz. Wir müssen uns sonach klar machen, wie Eusebius zu

dieser Angabe, Paulus sei im Jahre 55 nach Rom geschickt worden, gekommen ist. Wenn der nach ihm lebende heilige Hieronymus in seinem Werke De viris illustribus c. 5 schreibt: Secundo anno Neronis, eo tempore, quo Festus procurator Judaeae Felici successit, (Paulus) Romam vinctus mittitur, so wäre dieses zweite Jahr des Nero also das Jahr 55, und die Quelle, aus welcher Hieronymus seinen Vermerk entnommen, wäre natürlich dieselbe, aus welcher Eusebius den seinigen geschöpft hatte; wahrscheinlicher aber ist, daß Hieronymus diese Quelle nicht im Originale gekannt hatte, sondern seine Mitteilung nach Eusebius gemacht hat. Dieser muß das Aktenstück sonach als ein Berichterstatter, dem durch die Gunst des Kaisers Konstantin die Reichsarchive zur unbeschränkten Benutzung geöffnet wurden, vor sich gehabt haben. Dasselbe ist jedenfalls seiner Kaiserchronologie zu Grunde gelegt gewesen und war mit Bemerkungen versehen, die sich auf christliche Geschichte bezogen. Diese Kaiserchronologie aber entstammt aus der Feder eines Schriftstellers, welcher, wie v. Gutschmid entdeckt hat, nach der antiochenischen Zeitrechnung seine Angaben gemacht hat, nach welcher das Jahr am 29. August seinen Anfang nahm. Das zweite Jahr des Nero erstreckte sich demnach vom 29. August 55 bis zum 29. August 56 n. Chr. Im ersten Jahre des Nero, also vom 29. August 54 bis 29. August 55 konnte Paulus nicht nach Rom geschickt worden sein, weil in den ersten zwei Monaten dieses Jahres Nero, der den Felix abberief und an dessen Stelle den Festus einsetzte, noch gar nicht zur Regierung gekommen war, was erst den 13. Oktober desselben Jahres geschah, an welchem Tage aber Paulus schon längst auf

seiner Reise begriffen sein mußte. Hingegen bietet dem antiochenischen Schriftsteller das zweite Regierungsjahr des Nero größere Wahrscheinlichkeit zu seiner Annahme, daß dieses das Jahr der Romreise des Apostels gewesen sein mochte. In diesem Jahre, vom 29. August 55 bis zum 29. August 56 war Nero bereits lange an der Regierung, konnte sonach den Felix abberufen haben, und Paulus konnte von Festus, dem Nachfolger des Felix, von Cäsarea nach Rom abgesandt worden sein. Ferner waren vom Jahresanfang, dem 29. August, bis zur Zeit, nachdem die Fasten vorüber waren, 23 Tage verflossen (20. September), ein für die langwierige, stürmische und mit den größten Schwierigkeiten verbundene Seereise von Cäsarea bis hinter die Insel Kreta ins adriatische Meer ganz annehmbarer Zeitraum, während in den darauf folgenden Jahren dieser Zeitraum sich allzulang hinauszog, und zwar für das Jahr 56—57 auf 42 Tage, für 57—58 auf 31 Tage.

Andererseits kann aber auch Eusebius seine Angabe auf eine Berechnung, welche wir in ihrer Grundlage als unrichtig bezeichneten, gestützt haben. Hat er das Jahr des Kreuzestodes des Herrn auf 33 n. Chr. bestimmt, so kann er folgende Rechnung angestellt haben:

Kreuzestod des Heilandes, Passah . .	33 n. Chr.;
Pauli Bekehrung in demselben Jahre	„ „ ;
Pauli Reise zum Apostel-Conzil später um	14 Jahre;
Sein erster Aufenthalt in Korinth weitere bis zum Herbst;	1 1/2 Jahre;
Sein Aufenthalt in Ephesus weiter um aber um Pfingsten verläßt Paulus Ephe-	2 Jahre;

sus; also noch Aufenthalt in dieser Stadt vom Herbst bis Pfingsten des nächsten Jahres noch weiter . . . $^1/_2$ Jahr;

Pauli Gefangennehmung in Jerusalem und Aufenthalt in Cäsarea bis zum Herbst weiter um . . . . . . $2^1/_2$ Jahr;

Ankunft in Rom (im Frühling) später um . . . . $^1/_2$ Jahr.

Hierzu die Zeit vom Apostel-Konzil bis zur ersten Ankunft in Korinth und von Antritt der dritten Missionsreise bis zum Eintreffen in Ephesus, sowie die drei Monate Aufenthalt in Griechenland gerechnet, würden für Eusebius noch fernere . . . . . . 2 Jahre ausgemacht haben.

So hätte Eusebius erhalten Frühjahr 56 n. Chr., in welchem Paulus in Rom angekommen sei; demnach wäre der Apostel im Herbste des vorhergehenden Jahres 55 von Cäsarea abgereist.

Prüfen wir indes diese Resultate nach ihrer Uebereinstimmung mit der Geschichte, so stellt sich heraus, daß

1) das Jahr 53 nicht das Jahr der Gefangennahme des Apostels sein konnte und
2) das Jahr 55 ebenso nicht das Jahr der Abreise Pauli nach Rom war.

Diese beiden Thatsachen liegen, wie es in der Apostelgeschichte ausdrücklich bemerkt ist, zwei Jahre auseinander. In seiner Kirchengeschichte hat Eusebius über die Gefangennahme des heiligen Paulus zu Jerusalem gar nichts erwähnt; die Sendung des Apostels nach Rom versetzt

er in den Anfang der nach seiner Ansicht milden Regierung des Kaisers Nero. Der Annahme nun, Paulus sei im Jahre 53 von den Juden zu Jerusalem gefangen genommen worden, steht entschieden der Bericht des Josefus entgegen, welcher in seinen beiden Geschichtswerken ausdrücklich sagt, daß unter dem Kaiser Nero und dem Prokurator Felix in Jerusalem die Sikarier aufgetreten seien, daß ferner der Ägyptier die Hauptstadt des Judenlandes zu überfallen drohte und von Felix in die Flucht geschlagen worden sei. Diese in der Apostelgeschichte bei der Gefangennahme Pauli ausdrücklich hervorgehobenen Thatsachen konnten sonach frühestens in der ersten Hälfte des ersten Regierungsjahres des Nero vorgefallen sein, also in dem Zeitraume vom 13. Oktober 54 bis zum Pfingstfeste 55, und mithin kann als früheste Zeitgrenze für die Gefangennehmung des heiligen Paulus nur das Jahr 55, kein früheres, gelten; das Jahr der Abreise nach Rom wäre alsdann 57. Indes ist kein zwingender Grund vorhanden zu der Annahme, daß von allen den Jahren, in welchen die Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem erfolgen konnte, gerade das früheste Jahr 55 dies gewesen sein müsse. Nach Josefus hatte Felix zur Regierungszeit des Nero für das Judenland Folgendes gethan: 1) Er nahm den Räuberhauptmann Eleazar, der schon zwanzig Jahre das Land beunruhigt hatte, gefangen und befreite Judäa von dieser Plage. 2) Er ließ den Hohenpriester Jonathan durch die Sikarier umbringen, welche fortan ihre Schreckensthaten besonders an den Festtagen in Jerusalem ins Werk setzten. 3) Er schlug den Aufstand des falschen Propheten aus Aegypten nieder und trieb diesen Aegyptier selbst in die Flucht.

4) Es entspann sich gegen Ende seines Landpflegeramtes, noch ehe sein Nachfolger Festus in Judäa eintraf, der Streit zwischen den Juden und Syriern in Cäsarea über den Vorrang in dieser Stadt, welcher Streit damit endigte, daß beide Parteien ihre Abgeordneten nach Rom an den Kaiser sandten, und die Partei der Juden den Felix beim Kaiser verklagte, infolge dessen Felix aus Judäa abberufen wurde. Um diese Zeit wurde statt des Hohenpriesters Ananias, der noch aus den Händen des Königs Herodes von Chalkis um 48 sein Amt erhalten hatte, Ismael zum Hohenpriester eingesetzt. Da die Syrier eine durch Burrus vermittelte, für sie günstige Entscheidung des Nero mit nach Hause brachten, wodurch ihnen der Vorrang vor den Juden in Cäsarea eingeräumt wurde, so war dies der erste Anlaß zu dem später ausbrechenden jüdischen Kriege gegen die Römer.

Untersuchen wir, ob und in wie weit diese Thatsachen einen inneren Zusammenhang haben! Die erste derselben ist die Gefangensetzung des berüchtigten Räuberanführers Eleazar, wodurch der Landpfleger dem ihm anvertrauten Lande einen hervorragenden Dienst geleistet hatte, da er dasselbe von einer zwanzigjährigen Geisel befreite. Hierauf folgt in des Josefus Bericht die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan, weil derselbe dem Landpfleger durch seine öfteren Mahnungen, das Judenland besser zu regieren, lästig geworden war. Es ist wohl nicht anzunehmen, daß, nachdem Felix für die Verwaltung und Sicherheit im jüdischen Lande so Anerkennenswertes geleistet hatte, Jonathan gleich darauf mit seinen Vorwürfen an Felix herangetreten sei, so daß dieser darauf bedacht war, sich des lästigen Warners zu

entledigen, zumal Felix kaum 2½ Jahr vorher, seit 52, erst in sein Amt durch Fürsprache des Jonathan berufen worden war. Man kann deshalb den an dem Hohenpriester verübten Mord kaum in die Zeit vor Pfingsten 55 verlegen, und, da der Apostel während seiner dreitägigen Haft in der Burg Antonia nach dem Pfingstfeste von den Sikariern, welche nach des Jonathan Tode erst auftraten, bedroht wurde, so kann auch die Gefangennehmung des Paulus nicht am Pfingstfeste des Jahres 55 stattgefunden haben. Danach könnte nur eines von den Jahren 56, 57 oder 58 das Jahr dieses Ereignisses sein; in eines dieser Jahre und zwar vor dem Pfingstfeste desselben muß aber auch der Aufstand des Aegyptiers versetzt werden, da der Tribun Claudius Lysias act. 21, 38 desselben Erwähnung thut. Für diesen Aufstand kann man jedoch auch nicht das Jahr 58 als geeignet ansehen; denn der Tribun sagt zu Paulus: „Bist du nicht der Aegyptier, der „vor diesen Tagen“ Aufruhr erregte? ꝛc“. Diese Zeitangabe deutet doch an, daß die Gefangennehmung des Apostels und der von dem Aegyptier erregte Aufstand nicht in unmittelbarem Zusammenhange gestanden haben konnte; es mußte zwischen beiden Ereignissen ein erheblicher Zeitraum liegen; es konnte der Aufstand frühestens 57 oder 56 stattgefunden haben. Denn Felix war bei der Dämpfung des Aufruhrs in Jerusalem selbst zugegen, während er bei Pauli Gefangennahme in Cäsarea, wohin der Tribun den Apostel zu ihm sandte, den Geschäften der inneren Verwaltung oblag.

Ist nun der Aufruhr durch den Aegyptier in den Jahren 56 oder 57 geschehen, so bietet sich ein weiterer

Anhaltspunkt für die Bestimmung des Jahres, in welchem Paulus zu Jerusalem gefangen wurde, das Gesetz des Nero, wonach es den Stadthaltern und Prokuratoren in den Provinzen verboten wurde, Zirkusspiele und Tiergefechte zu veranstalten, da es bekannt geworden, daß diese Beamten in ihren Gebieten sich arger Gelderpressungen schuldig gemacht hatten. Der Tribun Claudius Lysias hegte unter anderem auch die Befürchtung, er möchte in üble Nachrede kommen, daß er von Paulus habe Geld annehmen wollen, weßhalb er den gefangenen Apostel zu seinem militärischen Vorgesetzten, dem Felix, nach Cäsarea sandte. Warum hätte der Tribun erst diese Furcht in sich aufkommen lassen sollen, wenn nicht bereits durch ein Staatsgesetz den Beamten die Annahme von Geld, um sich dadurch bestechen zu lassen, verboten gewesen wäre? Seinen vorgesetzten Befehlshaber, den Landpfleger Felix, hätte er sicher nicht zu fürchten brauchen, da derselbe sich, wie der heilige Lukas ausdrücklich erwähnt, gerade dieses Vergehens an Paulus beharrlich schuldig machte, was uns keineswegs befremden kann, wenn wir den bittern Tadel berücksichtigen, womit Tacitus diesen Landpfleger geiselt, indem er ihn als eine Sklavenseele mit jeder Art von Grausamkeit und Willkür schildert (hist. 5, 9). Ein Mann von diesem Charakter scheute dann auch nicht die Zuwiderhandlung gegen ein soeben erlassenes Staatsgesetz, er, der mit königlicher Machtvollkommenheit schaltete und in der Gunst des syrischen Statthalters Ummidius Quadratus sich sicher fühlte vor jenen üblen Nachreden, welche sein eigener Untergebener ihm gegenüber allerdings fürchten mußte. Das genannte Gesetz erließ aber Nero im Jahre 57 (Tac.

annal. XIII, 31), wahrscheinlich wohl nicht in den ersten Monaten vor dem jüdischen Pfingstfeste.

Sonach wäre das Jahr 58 dasjenige, welches sich als das Jahr der Gefangennehmung des heiligen Apostels Paulus in Jerusalem als das wahrscheinlichste nachweisen läßt.

Berücksichtigt man ferner, was Lukas über Felix act. 24, 25 sagt, daß dieser nämlich, da Paulus von der Gerechtigkeit, der Keuschheit und dem künftigen Gerichte vor ihm und seinem Weibe Drusilla redete, zitterte, so scheint uns dieser Vorgang im Gemüthe des Landpflegers nur dann erst recht erklärlich, wenn wir annehmen, er habe über diese, den Heiden unbekannte Tugenden und Wahrheiten nur durch sein Weib Drusilla, die ja eine Jüdin war, Kenntnis erhalten und nicht bloß Kenntnis, sondern so genaue Unterweisung, daß er zu einem Glauben an dieselben gelangt sei, der im Gemüte schon feste Wurzeln geschlagen haben mußte. Ist aber Felix im Jahre 52, wo er von Tacitus als Sklavenseele mit jeder Art von Grausamkeit und Willkür charakterisirt wird, und wo er mit der Heidin Drusilla, der Enkelin des Triumvirs Markus Antonius und der ägyptischen Königin Kleopatra, verheiratet war, seit seiner wahrscheinlich 53 erfolgten Verbindung mit der andern Drusilla, der Schwester des strengjüdischen Königs Agrippa II, bis zu dem Zeitpunkte, wo Paulus jene eindringliche Rede vor ihm hielt, zu diesem nicht heidnischen, sondern spezifisch jüdisch-christlichen Glauben gekommen, so muß dies das Ergebniß von mehreren Jahren Beobachtung und Belehrung gewesen sein, das nur während seines Zusammenlebens mit der Jüdin Drusilla zu stande kommen

konnte. Hatte also der Landpfleger sich frühestens im Jahre 53 mit dieser Drusilla verbunden und sich durch das Zusammenleben mit ihr von den genannten jüdisch-christlichen Wahrheiten so durchdringen lassen, daß er bei deren Verkündigung so auffallend zurückbeben mußte, so konnte diese innere Umwandlung kaum in der kurzen Zeit bis zum Jahre 55 oder 56 oder 57 sich vollziehen; wir müssen für diesen Fall, wo wir es nicht mit einem zu thun haben, der den guten Willen zur Bekehrung an den Tag legt, sondern mit einem verhärteten, sündhaften Menschen, der unter dem Eindrucke eines durch heilsame Religionslehren aufgescheuchten Gewissens sich befindet, den möglichst längsten Zeitraum annehmen, bis wohin dieser innere geistige Prozeß sich zu einem solchen Grade von Empfindung ausgestalten konnte. Hierfür aber werden uns nicht zwei oder drei Jahre genügend erscheinen, sondern wir werden mindestens fünf Jahre als erforderlich erachten müssen, einen Zeitraum, gegen dessen Ende hin der Prokurator nach einem im Judenlande thatenreichen, aber auch äußerst lasterhaften Wirken sich den ruhigen Geschäften der Verwaltung hinzugeben im Stande war.

Wir müssen weiterhin auch die Vorgänge in der Familie der Drusilla, des Weibes von Felix, in Betracht ziehen! In den Jahren 52, 54 und wahrscheinlich bis in die ersten Monate von 55 war der König Agrippa II, der Schwager des Landpflegers, in Rom; dessen Schwester Berenice, wegen deren Neides Drusilla sich zu der Verbindung mit Felix vorzugsweise drängen ließ, lebte jedenfalls in Jerusalem, war also noch Witwe ihres Oheims, des im Jahre 48 verstorbenen Königs Herodes von Chalkis; sie geriet aber in den Verdacht, mit ihrem Bruder

unerlaubten Umgang zu pflegen, weshalb sie für das einzige Mittel, diese üblen Nachreden zu unterdrücken, eine Wiedervermählung hielt und zwar mit Polemo, dem Könige von Pontus. Wann kann diese Wiedervermählung stattgefunden haben? Ist Agrippa, ihr Bruder, bis 55 in Rom gewesen und hierauf in seine durch Nero vergrößerte Herrschaft zurückgekehrt, so kann seine Schwester erst von diesem Jahre ab durch die nächstfolgenden der Oeffentlichkeit eine Veranlassung zu der genannten bösen Nachrede gegeben haben. Das Ehebündniß der Berenice mit Polemo konnte also einige Jahre nach 55 abgeschlossen worden sein. Ein genauerer Anhaltspunkt für diese Begebenheit ist vielleicht aus der Bemerkung des Josefus in dessen Geschichtswerke: Die jüdischen Altertümer, Buch XX, c. 7 zu entnehmen, worin der Verfasser sagt, Berenice habe nach dem Tode des Herodes, ihres Gatten, lange Zeit als Witwe gelebt; im nächsten Kapitel sagt Josefus von der berüchtigten Gemahlin des Kaisers Claudius, der Agrippina, ebenfalls, daß diese nach dem Tode ihres vorigen Gatten Domitius Ahenobarbus bis zur Wiederverheiratung mit dem Kaiser Claudius lange Zeit im Witwenstande gelebt habe. Da nun Domitius starb, als Nero, sein Sohn, drei Jahre alt war (Sueton. Nero 6), was 40 der Fall war, und Agrippina sich mit Claudius im Jahre 49 vermählte (Tac. ann. XII, 7), so können wir analog diesem bestimmt angegebenen Zeitraume auch den Wittwenstand der Berenice 9 oder 10 Jahre dauernd annehmen; ihre Hochzeit mit Polemo hat demnach wahrscheinlich im Jahre 57 oder 58 stattgefunden. Währte auch dieses eheliche Verhältniß nicht lange, so wird es doch nicht vor dem Jahre 59 gelöst worden sein. War

nun Berencie im Jahre 58 bei ihrem Gatten, dem Könige Polemo, so folgt daraus, daß der Apostel Paulus sich in diesem Jahre nicht vor ihrem Bruder, dem Könige Agrippa II, an dessen Seite sie mit erschienen war, vertheidigen konnte, der Apostel also zwei Jahre zuvor, 56, in Jerusalem nicht gefangen worden ist. Da wir dieses Ereigniß auch nicht in die Jahre 55 oder 57 verweisen können, so ergiebt sich mit größter Wahrscheinlichkeit das Jahr 58 als dasjenige der Gefangennehmung des Apostels Paulus. Ein günstiges Licht verbreitet über diese Annahme das, was Josefus über den zwischen den Juden und Syriern in Cäsarea ausgebrochenen Streit berichtet. Derselbe entwickelte sich gegen das Ende des Landpflegeramtes von Felix und wurde in Rom vor dem Kaiser Nero entschieden, nachdem Felix bereits seines Postens entsetzt und zur Verantwortung wegen der an den Juden verübten Ungerechtigkeit in Rom eingetroffen war. Wie Josefus bemerkt, hätte Nero, der für die jüdische Partei günstig gestimmt war, den Felix für seinen Amtsmißbrauch büßen lassen, hätte denselben sein Bruder Pallas, der damals im höchsten Ansehen stand, nicht so glänzend verteidiget; ja der Kaiser würde sogar eine den cäsareensischen Juden günstige Entscheidung getroffen haben, wenn dies nicht die syrische Partei durch den von ihr bestochenen Burrus hintertrieben hätte. Nero war also zu dieser Zeit den Juden besonders geneigt, und diese Stimmung des Kaisers können wir zurückführen auf dessen enge Beziehungen zu der dem Judentume ergebenen Poppäa Sabina, welche der Kaiser, nachdem er seit 58 ein buhlerisches Leben mit ihr geführt hatte, im Jahre 62 ehelichte. Sie war es auch, auf deren Fürsprache

im Jahre 62 die von Festus nach Rom gesandten zehn vornehmen jüdischen Bürger aus Jerusalem die Erlaubnis vom Kaiser erhielten, die auf der westlichen Seite des Tempels erbaute Mauer stehen lassen zu dürfen, deren Niederreißung der Landpfleger bereits anbefohlen hatte. In diese vier Jahre von 58—62 muß also die Abberufung des Felix aus Judäa und seine Verteidigung in Rom durch Pallas, sowie der Entscheidungsspruch des Nero für die Syrier aus Cäsarea verlegt werden. Als Pallas seinen Bruder Felix vor Nero vertheidigte, war Felix bereits seines Landpflegeramtes entsetzt. Festus war sicher im Jahre 62 Landpfleger in Judäa; in diesem nämlichen Jahre aber konnte Felix, sein Vorgänger, nicht seines Amtes entsetzt worden sein; denn sowohl Pallas, sein Bruder, durch dessen Vermittelung er von dem Kaiser Nero freigesprochen wurde, als auch Burrus, welcher den heidnischen Abgeordneten aus Cäsarea ein ihnen den Vorrang vor den Juden zuerkennendes Schreiben auswirkte, schieden in diesem Jahre aus dem Leben und zwar ersterer an Gift, das ihm der Kaiser heimlich hatte beibringen lassen; Pallas genoß sonach in diesem Jahre nicht des höchsten Ansehens, so daß er seinem Bruder Felix die Freisprechung hätte erwirken können. Wir müssen demnach die Absetzung des Felix in die beiden vorhergehenden Jahre 61 oder 60 verlegen. In jedem dieser Jahre kann aber die Ankunft des Festus nur vor dem 1. Tischri stattgefunden haben, da der Apostel Paulus lange vor den in diesem Monate beginnenden Fasten von Cäsarea nach Rom abgesandt worden war; Festus traf also vor dem Ende des August eines der beiden Jahre in Judäa ein. Nach den Berichten des

heiligen Lukas (act. 25, 1—23) waren es die ersten Regierungsgeschäfte des neuen Landpflegers, daß er sofort nach seinem Amtsantritte die Angelegenheit des in Cäsarea gefangen gehaltenen Apostels zu ihrem Austrage zu führen suchte. Er begab sich deßhalb 3 Tage nach seiner Ankunft in Cäsarea in die Hauptstadt Jerusalem, hielt sich daselbst 8 oder 10 Tage auf, kehrte nach Cäsarea zurück, um 1 Tag später zu Gericht zu sitzen über Paulus; nach Verlauf einiger Tage, etwa 8 bis 10 Tagen, kam der König Agrippa II mit Berenice, um den Festus zu begrüßen, nach Cäsarea, und nachdem beide sich mehrere Tage, etwa wieder 8—10 Tage dort aufgehalten hatten, hielt Festus 1 Tag darauf die große Versammlung im Verhörsaale ab, in welcher der Weltapostel seine glänzende Verteidigungsrede vor dem Könige Agrippa II hielt. Ueber allen diesen Vorgängen war also der Zeitraum von mehr als einem Monate verflossen. Sonach mußte Festus spätestens in der zweiten Hälfte des Juli in Judäa angelangt sein; zu dieser Zeit war aber Felix bereits nach Rom abgereist, während die Vornehmsten unter den jüdischen Einwohnern in Cäsarea nicht lange nach des Festus Ankunft sich nach Rom begeben, um den Felix wegen seiner an den Juden verübten Ungerechtigkeiten beim Kaiser anzuklagen; ihre zugleich mit ihnen angekommenen heidnischen Landsleute erlangten durch des Burrus Umtriebe das kaiserliche Anerkennungsschreiben für ihren Vorrang in Cäsarea.

Beide Parteien werden alsdann nach verrichteter Sache noch im nämlichen Jahre ihre Rückreise in die Heimat angetreten und beendet haben. Dieses Letztere

jedoch muß noch vor des Apostels Paulus Abreise von Cäsarea geschehen sein, weil sie sonst denselben Gefahren und Verzögerungen ausgesetzt gewesen wären, die die Reisegesellschaft des Apostels bald von Anfang der Meerfahrt an betroffen hatten. Darum müssen wir den Zeitpunkt für die Ankunft des Festus in Judäa noch mindestens einen Monat früher, etwa in die Mitte Juni ansetzen. Vor diesem Termine mußte sich noch während der Landpflegerschaft des Felix der Streit in Cäsarea zwischen den dortigen jüdischen und heidnischen Einwohnern entsponnen haben, mußte der Prokurator bei einem ausgebrochenen Straßenkampfe die Juden haben niedermetzeln und ihre Wohnungen den Soldaten zur Plünderung überlassen haben, mußte er die Vornehmsten aus beiden Parteien nach Rom zur Verfechtung ihrer Ansprüche gesandt haben (b. j. I, 13, 7), mußte an Stelle des Ananias der Hohepriester Ismael in seine Würde eingesetzt worden sein, mußten endlich die Hohenpriester, Ananias und Ismael, ihr frevelhaftes Treiben verüben, indem sie, um die Zeit der Ernte, zwischen dem Passah und Pfingsten, ihre Knechte auf die Tenne sandten, um die den Priestern gebührenden Zehnten wegzunehmen. Alle diese Vorgänge konnten sich, da sie noch zur Zeit des Felix vorfielen, nur vor dem Juni dieses Jahres und von dem Passah ab ereignen. War das aber das Jahr 61? Eine andere Notiz des Josefus läßt dafür einen wohlbegründeten Zweifel zu. Derselbe berichtet nämlich, daß der neue Landpfleger Festus gegen die Sikarier, welche zu einer furchtbaren Menge und schrecklichen Gewaltthätigkeit emporgekommen waren, Krieg unternommen habe. Diese Meuchelmörder, welche Dörfer

und Flecken verwüsteten, haben sich besonders an den Festen unter die in den Tempel zusammengeströmte Volksmenge gemischt und sehr viele niedergemacht. Welches konnten aber diese Festtage sein, welche so unermeßliche Volksmassen in Jerusalem zusammenführten? Nur Passah und Pfingsten! An diesen Festen des Jahres 61 wäre aber Festus noch nicht in Judäa gewesen und doch mußte dies der Fall sein, wofern zu seiner Zeit die Meuchelmörder die festlichen Tage durch ihr ruchloses Treiben entweihten. Demnach muß Festus bereits am Passahfeste des Jahres 61 in Judäa gewesen sein, falls unter seiner Regierung die Sikarier ihre Schandthaten im Tempel verübten und er gegen sie mit kriegerischen Maßregeln einschreiten mußte. Wir haben deßhalb einen wohlberechtigten Grund, des Festus Ankunft in Judäa in das Jahr 60 zu versetzen, in welchem Jahre denn auch Felix aus seinem Amte geschieden ist. Bis zum Sommer dieses Jahres, wo Felix noch Judäa verwaltete, und von wo an Festus dahin ankam, konnten alle die oben erwähnten Vorgänge sich ereignen; Festus brachte gleich nach seiner Amtsübernahme die Sache des Apostels zu ihrem Austrage, und im nächsten Jahre 61 konnte er gegen die Meuchelmörder einschreiten, die unter seiner Regierung an den Festtagen, Passah und Pfingsten, den Tempel in der von Josefus geschilderten Weise entheiligten. In diesem nämlichen Jahre 61 konnte dann auch der König Agrippa daran denken, jenes weitläufige Gebäude auf der ehemaligen Burg der Hasmonäer aufzuführen, nach dessen Vollendung die Juden erst die Mauer an der Westseite des Tempels erbauten, als sie gewahrten, daß der König, auf seinem Polster liegend, die Vorgänge

bei den Opferhandlungen im Heiligthume beobachten konnte. Beide Bauwerke brauchen denn auch nicht in ein und dasselbe Jahr verlegt zu werden; sonach konnten auch die Juden ihre Abgeordneten im nächsten Jahre 62 nach Rom absenden, um ihre Beschwerde bei dem Kaiser anzubringen und die Erlaubniß zum Stehenlassen der Mauer durch der Kaiserin Poppäa Vermittelung zu erwirken. Ist nun das Jahr 60 dasjenige des Wechsels im Landpflegeramte des Felix und Festus, so ist es auch das Jahr, in welchem der heilige Apostel Paulus von Letzterem nach Rom geschickt worden ist, und der Apostel ist alsdann zwei Jahre zuvor von den Juden in Jerusalem gefangen genommen worden.

Es erübrigt nun noch, zu untersuchen, ob die Ankunft des Felix zu Rom in das Jahr 59 versetzt werden könne. In diesem Jahre, und zwar in den letzten Tagen des März legte Nero einen der ärgsten Beweise seiner Unmenschlichkeit ab, da er seine Mutter umbrachte. Die grausame That wurde vollbracht von ihm zu Bajä, worauf er, von Gewissensbissen umhergetrieben, sich nach Neapel begab, und endlich, als er sich der unverändert ihm zugethauen Gesinnung des Senates und Volkes zu Rom versichert hatte, nach der Hauptstadt zurückkehrte. Darüber konnten wohl mehrere Monate verflossen sein, so daß der Kaiser etwa um die Mitte des Juni wieder in Rom sein konnte. An diesem Zeitpunkte hätte aber auch Felix, wenn er 59 abgesetzt worden wäre, vor Nero erscheinen können. Würde aber Pallas, sein Bruder, in der Lage sich befunden haben, seine Freisprechung zu vermitteln, er, der ehemalige Genosse der Laster Agrippinas, der von ihrem kaiserlichen Sohne ermordeten Mutter,

in dessen Andenken die Blutthat noch viel zu frisch, die Erinnerung an die einstige Buhlerschaft des Pallas noch viel zu lebendig war, als daß der Kaiser ihn gerade in diesem Zeitmomente des höchsten Ansehens gewürdiget hätte, dessen er nach Josefus ausdrücklicher Bemerkung sich erfreute? Zwar lag Nero nichts mehr am Herzen, als die Gunst der Oeffentlichkeit sich unverkürzt zu erhalten; indes war er auch darauf bedacht, wenigstens in der dem Morde unmittelbar folgenden Zeit, alle es vergelten zu lassen, welche mit Agrippina in irgend einer vertrauten Beziehung gestanden hatten. Darum dürfen wir auch nicht annehmen, daß des Pallas Ansehen so unverkürzt geblieben sei in den für unsere Fragen entscheidenden Monaten des Jahres 59, welchem wir die Eigenschaft nicht einräumen können, dasjenige zu sein, in welchem Pallas seinen hohen Einfluß für seinen in Ungnade gefallenen Bruder Felix bei Nero geltend machen konnte. Demnach bleibt das Jahr 60 das für uns einzig mögliche, in welchem die Abberufung des Felix erfolgen konnte, in welchem sonach der heilige Apostel Paulus von dem neuen Landpfleger Festus nach Rom geschickt worden ist. Fassen wir am Schlusse unsere Untersuchung über die beiden uns beschäftigenden Hauptfragen zusammen, so ergiebt sich Folgendes: Das Jahr der Gefangennehmung des Apostels Paulus durch die Juden in Jerusalem kann frühestens das Jahr 55 und spätestens das Jahr 60 sein. Jenes aber kann nicht als Zeit für die Gefangennehmung betrachtet werden, da diesem Ereignisse zu viele andere Begebenheiten vorhergegangen sind, welche einen weit größeren Zeitraum erfordern, als die wenigen Monate von dem Regierungsantritte des Nero bis zum

Pfingstfeste des nächsten Jahres. Das Jahr 56 kann aber ebenso wenig dasjenige sein, in dessen Pfingstfeste der Apostel gefangen genommen wurde, weil zwei Jahre darauf Berenice nicht in Cäsarea anwesend sein konnte; ebenso kann dem Jahre 57 die Eigenschaft nicht zugesprochen werden, das Jahr für die Gefangennehmung des Apostels zu sein, weil zwei Jahre später, im Jahre 59 Pallas kurz nach der Ermordung der Agrippina nicht das höchste Ansehen bei Nero genossen haben konnte, mit welchem er hätte seinem Bruder Felix ein freisprechendes Urteil erwirken können. Aber auch im Jahre 59 ist Paulus nicht in Jerusalem gefangen worden; denn zwei Jahre später, 61, wo er nach Rom hätte müssen geschickt worden sein, war Festus die ganze Dauer hindurch in Judäa. Demnach bleiben als höchst wahrscheinlich und durchaus nicht anfechtbar die beiden Jahre 58 und 60 bestehen als diejenigen, in denen sich jene beiden hochwichtigen Thatsachen in dem Leben des großen Weltapostels zugetragen haben, und zwar das Jahr 58 für die Gefangennehmung des heiligen Paulus in Jerusalem und das Jahr 60 für seine durch Festus nach Rom an den Kaiser Nero erfolgten Sendung.

3.

Ueber den Betrieb der hebräischen Sprache an Gymnasien und theologischen Lehranstalten.

Von Prof. Dr. **H. Kihn** in Würzburg.

Die hebräische Sprache übt unleugbar einen geheimnißvollen Zauber auf den Menschengeist, namentlich auf den empfänglichen Sinn der Jugend aus. Die Gründe liegen nahe. Ist sie doch die Originalsprache der alttestamentlichen Offenbarung, in der uns die wichtigsten Urkunden über Welt- und Menschenschöpfung, über den Ursprung und die Folgen des Bösen, über die Erwählung und Führung des Bundesvolkes erhalten sind, aus welchem der Schlangenzertreter zur Erlösung des Menschengeschlechts hervorgehen sollte. Ueberdies erregt die Neuheit der Schriftzüge, die Schreibweise von der Rechten zur Linken, der poetische Charakter und Bilderreichthum der Bibel, wohl auch das Verlangen, die Geheimschrift der Juden kennen zu lernen, in der sie noch heute beten, dibbern, schachern, nicht blos bei Theologen, die sich mit den Schriften „des Moses und der Propheten" pflichtgemäß näher bekannt zu machen haben, sondern auch bei anderen wißbegierigen Jünglingen und Männern die Be-

gierde, aus dem Borne der geheimnißvollen Offenbarungs-quelle zu trinken.

Aber kaum haben sie genippt, so versiecht schon der sprudelnde Fluß der Begeisterung im Wüstensande. Der Lehrer müht sich ab, mit Liebe und Ernst die ermatteten Rößlein durch öde Steppen zu führen, aber die meisten brechen entmuthigt zusammen, nur wenige traben alle Strapatzen verachtend, fröhlich an seiner Seite und laben sich mit Lust an der lieben Lebensquelle des göttlichen Wortes.

Was ist wohl der Grund des rasch erkaltenden Eifers, des frühen Siechthums und Unmutes so vieler begeisterter Jünger des Hebräischen?

Sicher nicht geradezu die Ungeschicklichkeit des Lehrers oder die genugsam befriedigte Neugierde der Schüler. Aber vielleicht die Schwierigkeit der uns Indogermanen fremdartigen semitischen Sprache? An und für sich gewiß auch das nicht! Trägt ja das Hebräische das Gepräge hoher Ursprünglichkeit, großer Einfachheit und Reinheit der Formen und hat in den einzelnen Bildungen diesen seinen altertümlichen Charakter bewahrt.

Würde, eine gute Methode des Lehrers und praktische Lehrmittel vorausgesetzt, nur der zehnte Theil der Zeit, welcher an den Gymnasien auf das Lateinische verwendet wird, für das Hebräische angesetzt, so könnte jeder begabte Schüler beim Weggang vom Gymnasium das alte Testament ohne Zweifel mit Geläufigkeit im Urtexte lesen, ja er würde manches prosaische und poetische Stück desselben bereits gelesen haben, wo er das Reifezeugniß für den Uebertritt an eine Universität oder an eine theologische Lehranstalt erhält.

In Bayern liegen die Verhältnisse nicht so günstig wie in den Nachbarländern. In Württemberg wird der hebräische Unterricht am Gymnasium 4 Jahre lang in wöchentlich 2—3 Stunden mit Energie betrieben, und werden mit den jugendlichen Schülern sehr günstige Resultate erzielt. Auch in Preußen wird das Hebräische drei Jahre über in wöchentlich 2 Stunden gelehrt, und steht es den Schülern frei, beim Gymnasialabsolutorium hierüber ein Examen abzulegen, und das thun oftmals diejenigen, welche sich der Theologie zu widmen gedenken. Nicht bloß Theologen von Fach, auch den anderen Schülern ist das Studium des Hebräischen zur Erlangung formeller Bildung von größtem Nutzen. Wohnt ja dieser Sprache eine gleiche Bildungskraft und logische Consequenz inne, wie der Mathematik. Dem Philologen und Geschichtsforscher ist die Kenntniß des Hebräischen heutzutage, wo auf die Sprachvergleichung hervorragendes Gewicht gelegt wird, fast unentbehrlich. Sie bietet ihm nicht bloß den Schlüssel zum leichten Verständniß der übrigen semitischen Sprachen, sondern auch zur etymologischen Erläuterung vieler in den griechischen und lateinischen Klassikern vorkommenden Wörter. Nur wenige Philologen werden sich bewußt sein, daß die Namen Barkas, Hannibal, Hastrubal, Herkules, Aeskulap und viele andere auf semitischen Ursprung zurückzuführen sind.

Aus diesen und vielen anderen Gründen ist das Hebräische an bayerischen und an auswärtigen Gymnasien — in Oesterreich findet an den Gymnasien ein solcher Unterricht überhaupt nicht statt — viel zu sehr vernachlässigt, da bei Erlernung von Sprachen in späterem Alter selten etwas Ersprießliches geleistet wird, wenn nicht in

jungen Jahren mit den Elementen der Grammatik und mit Aneignung eines Wortschatzes der Grund hiezu gelegt ist. In einer Lehrstunde wöchentlich, wie es hie und da bei uns geschieht, ist nichts zu erreichen. Ein solcher Unterricht ist, wie Nägelsbach in seiner Gymnasialpädagogik bemerkt, in jeglichem Fache fruchtlos, da bis zur nächsten Stunde vergessen wird, was in der vorausgehenden gelehrt worden ist. Das gilt vom Hebräischen um so mehr, da den Schülern bei der herrschenden Ueberbürdung mit anderem Lehr- und Lernstoff kaum einige Zeilen schriftlicher Hausaufgabe zugemuthet werden können, und die Uebungen hauptsächlich während der Schulzeit anzustellen sind.

Gewöhnlich wird in Bayern das Hebräische in einem Unterrichtskurse von zwei Wochenstunden zwei Jahre über natürlich nicht als obligater, sondern als fakultativer Lehrgegenstand betrieben. In zwei Jahrgängen dieses Unterrichts nun ergeben sich 2×40×2=160 Lehrstunden, während dem Lateinischen in den 5 ersten Jahren wöchentlich 10 (40×10×5=2000), in den zwei nächsten wöchentlich 8 (40×8×2=640), in den zwei obersten Klassen je 7 (40×7×2=560), in Summa 3200 Stunden zugetheilt sind, also 20 mal soviel Zeit gewidmet wird als der hebräischen Sprache. Für diese liegen überdies die Lehrstunden in der Regel sehr ungünstig, so daß sie nach Ermattung der Schüler erst von 11—12 oder am Nachmittage abgehalten werden, oder sie fallen auch nicht selten durch Feiertage und dgl. aus.

Aber auch in dieser beschränkten Zeit von 160 Stunden läßt sich Erkleckliches leisten, wenn sich der Lehrer einer praktischen Methode bedient und hierin durch ge-

eignete Hifsmittel unterstützt ist. Allein an dem Mangel solcher liegt der Hauptgrund des Scheiterns günstiger Erfolge beim Hebräischlernen. Die dickleibigen, mit schwerverständlichen Regeln und Kleinigkeitskrämereien überladenen Grammatiken hemmen beim Fehlen aller oder geeigneter Uebungs- und Lesestücke die gewünschten Fortschritte der Schüler und erwecken bei ihnen, weil sie mit Theorie übersättigt werden und vergeblich nach dem Schriftworte lechzen, Unlust und Widerwillen. An solchen Grammatiken scheitert die Geschicklichkeit selbst des besten Lehrers namentlich dann, wenn es den Anfängern des Hebräischen, wie an Gymnasien in der Regel der Fall ist, am Originaltexte der Bibel und an einem Handlexikon gebricht. Will er analysiren, so muß er Zeit und Kraft unnütz verschwenden, um die Zöglinge durch das dunkle Labyrinth verworrener Regeln hindurchzuführen, oder er muß statt dessen die Quintessenz des dort dunkel oder weitläufig Gesagten in wenigen Sätzen faßlich diktiren oder endlich die Regeln immer wieder mündlich vordeklamiren, welche dann trotzdem nur in der Luft hängen und bald wieder vergessen sind.

Andere Grammatiken verfallen in das entgegengesetzte Extrem, sie fassen sich kurz, theilen aber Paradigmen und Regeln so mangelhaft und abgerissen mit, daß es dem Schüler unmöglich ist, bei der selbst versuchten Analyse des Textes den gewünschten Aufschluß zu finden und aufsteigende Zweifel zu lösen. Exempla sunt odiosa. Ueberdies bieten diese Elementargrammatiken statt zusammenhängender Bibeltexte gewöhnlich nur abgerissene Sätze als Uebungsstücke, welche Lehrern und Schülern Zeit kosten, den erwarteten Genuß und Erfolg aber vorenthalten.

Eine Grammatik, welche Anspruch auf das Prädikat machen will, eine gute zu sein, muß meines Erachtens die wissenschaftliche und praktische Methode verbinden und die besagten Mißstände vermeiden. Die Regeln müssen einfach und klar dargestellt, aber mit systematischer Gründlichkeit in aller Kürze vorgetragen sein. Gleich am Anfange müssen Abschnitte aus der heil. Schrift eingestreut werden, bei welchen zur Erleichterung und Selbstübung des Schülers nebst der Uebersetzung die Aussprache in Transkription beigegeben ist. Ich halte es für besser, wenn diese ersten Uebungsstücke statt zusammenhangsloser Sätze sofort leichte Texte aus der Bibel selbst enthalten. Auch sollten sich hieran sofort zur Verwerthung des Wörterschatzes einige Uebersetzungsstücke aus der Muttersprache ins Hebräische anschließen, weil an ihnen die Sprachgesetze zum deutlicheren Bewußtsein der Schüler und zur größeren Sicherheit gebracht werden. Dieses Bedürfniß hat schon Gesenius gefühlt, der außer dem Lehrgebäude, der Grammatik und dem vortrefflichen hebräischen Lesebuch ein deutsch-hebräisches Uebersetzungsbuch schrieb. Doch dürfen diese Uebungsstücke zum Uebertragen in das Hebräische nicht durch die ganze Grammatik fortlaufen, sondern nur so lange fortgesetzt werden, bis der Schüler zur selbständigen Lektüre der Bibel mit Ausschluß der unregelmäßigen Verben befähigt ist. Auch dürfen diese Stücke nicht zu groß und zu zahlreich sein; sonst werden sie ein Hemmschuh für die Schüler, welche hiemit die Zeit verbringen, statt den Zweck und das Ziel, nämlich die Lesung der heiligen Schrift in der Ursprache, zu erreichen.

Da die Anfänger auf der ersten Lehrstufe, wenigstens bevor sie das theologische Studium beginnen, weder die

Mittel zur Beschaffung eines hebräischen Bibelexemplars und Handlexikons besitzen noch auch Lust haben, solche umfangreiche Bände, da sie ohnedieß mit Lehrbüchern überpackt sind, an die Studienanstalt zu schleppen: so ist es dringendes Bedürfniß, der knapp abgefaßten Schulgrammatik eine kleine hebräische Anthologie mit Wortregister beizufügen, und darin sollen meines Erachtens stehen: Die ersten Kapiteln der Genesis über Welt- und Menschenschöpfung, Sündenfall und Protoevangelium (c. 1—3), die Berufung Abrahams (Gen. 12, 1—10), der Bund Gottes mit Abraham (Gen. 17, 1—11), Abrahams Prüfung und Gehorsam (Gen. 22, 1—19), die Geschichte Josephs (Gen. 37), die Berufung des Moses (Exod. 3, 1—15), der Dekalog (Exod. 20), jedoch in der gekürzten Fassung des Katechismus, und das Vaterunser aus dem neuen Testamente (Matth. 6, 9—13). Letzteres ist aus der Londoner Ausgabe des N. T. zu entnehmen. Endlich einige poetische Stücke, etwa die Psalmen 1. 2. 3. 8. 15. 72 hebräischer Zählung. Hieran haben die Schüler besonderes Wohlgefallen, und ich habe erlebt, daß einzelne nach vierwöchentlichem Unterricht den ersten Psalm, welchen ich als Leseübung an der Tafel transkribirt hatte, ohne alle Aufforderung ihrem Gedächtnisse vollständig eingeprägt hatten. Wie leicht wird auf diese Weise eine Copia verborum erzielt! Jedenfalls darf der Lehrer die Kreide nicht sparen. Ich halte es für nötig, den Anfängern das Alphabet wiederholt vorzuschreiben und auf gewisse Handbewegungen und Kunstgriffe in Darstellung der Schriftzüge aufmerksam zu machen. Alle Regeln, schon die vorläufigen Bemerkungen über Schwa, Dagesch, Mappik, Makkeph, Metheg, Accente

u. dgl. sind an Beispielen an der Tafel zu erläutern und wo möglich mit deutschen Spracheigenthümlichkeiten zu vergleichen, wie dies Gesenius in seinem Lehrgebäude, welches alle Grammatiken an Klarheit übertrifft, häufig thut. So z. B. kann das Schwa mobile an der Aussprache der Wörter Magd, Zürch, der in Altbayern oft vorkommenden Namen Vogl, Schmidl, Stingl u. dgl. erklärt werden. Bei den Begadkephath kann auf die verschiedene Lesung des Buchstabens g in Gegend, gen Himmel u. dgl. verwiesen werden.

Ich habe nur zwei Grammatiken gefunden, welche den gestellten Anforderungen annähernd entsprechen: 1) Das Elementarbuch der hebräischen Sprache von Seffer, eine Grammatik für Anfänger mit eingeschalteten, systematisch geordneten Uebersetzungs- und anderen Uebungsstücken, mit einem Anhange von zusammenhängenden Lesestücken und den nöthigen Wortregistern, zunächst zum Gebrauch auf Gymnasien geschrieben, zu dem verhältnißmäßig billigen Preis von 4,50 M. ($2^1/_4$ österr. fl.), bei Brandstetter in Leipzig. Sechste Aufl. 1878. Besonders Lob verdient der große, fette Druck der hebraischen Uebungsstücke. Schon auf Seite 6 begegnet uns eine hebräische Leseübung, freilich nur in zusammenhangslosen Sätzen, auf Seite 11 das erste Uebersetzungsstück ins Hebräische, aus drei Zeilen bestehend: „Ein gerechter König war David" ꝛc. Daß sich diese Stücke durch die ganze Formenlehre bis zur Syntax S. 199 fortziehen, kann ich aus dem angeführten Grunde nicht billigen. Auch dürften die Regeln über die Elementar- und Formenlehre, sowie über die Syntax durchsichtiger und bündiger gefaßt sein. 2) Schilling, Nouvelle Méthode pour apprendre

la Langue Hébraïque, Librairie Briday, Lyon, Paris. 1883. Diese in französischer Sprache abgefaßte Grammatik zur Erlernung des Hebräischen wird der deutsche Verfasser, der frühere Professor an dem katholischen Gymnasium zu Colmar im Elsaß, hoffentlich bald in deutscher Ausgabe erscheinen lassen und hiemit die oben gewünschte Anthologie nebst Lexikon verbinden. Dies kann ohne Vermehrung der Seitenzahl geschehen, da eine Raumersparung durch Kürzung der Syntax und durch Zusammenstellung der Paradigmen der Verba am Schlusse der Grammatik erzielbar ist. Im Uebrigen liegt uns die oben gewünschte gute Methode in Schillings Grammatik vor. Das Buch zeichnet sich durch Wissenschaftlichkeit und praktische Anlage, durch einfache und klare Darlegung der Regeln aus. Zahlreiche zusammenhängende Lesestücke aus der hl. Schrift sind von S. 6 bis zum Ende des Buches S. 223 eingestreut. Diese werden nach vorgängiger Aufführung des hebräischen Textes sofort in 3 Spalten zur Faßlichkeit des Schülers gebracht und zwar:

S. 6: Texte Prononciation Traduction.
S. 15: Texte Traduction Accents.
S. 18: Texte Traduction Syllabes.
S. 20: Texte Traduction Analyse,

und so mit der letzteren Dreitheilung in der Folge bis zum Schlusse des Buches.

Ich zweifle nicht, daß eine deutsche Bearbeitung dieses Lehrbuches freudig begrüßt und alsbald an vielen Gymnasien, Lyceen, Seminarien und theologischen Schulen Deutschlands und Oesterreichs Eingang finden wird. Möge sich der Verfasser durch diese anerkennenden Zeilen hiezu bestimmen lassen.

4.

Der geschichtliche Abschnitt Jes. c. 36—39. Erläuterungen desselben durch assyrische Keilinschriften.

Von Prof. Dr. **Himpel.**

Schon längst ist der Abschluß der Jesaianischen Weissagungen c. 1—35 durch den historischen Abschnitt, dessen Stellung und etwaiges Verhältniß zum folgenden ein zusammenhängendes Ganzes bildenden Theil Gegenstand der Untersuchung für Solche gewesen, denen die Abfolge der Abschnitte des Buches nicht als Spiel des Zufalls gilt. Die Bedeutung des fraglichen Abschnittes liegt darin, daß Israel in ihm in Contact mit den beiden Weltmächten erscheint, welche seit Jahrhunderten Vorderasien abwechselnd beherrschten, deren eine, die assyrische, nachdem sie das Zehnstämmereich zerschlagen hatte, nunmehr zum entscheidenden Schlag auch gegen das zeitweilig um die Gunst Aegyptens buhlende Südreich Juda ausholt, welcher durch eine höhere Macht abgewendet wird, während die andere, die uralte babylonische, gerade damals mit neuen Kräften gegen Assyrien, das von ihr ausgegangen, sich erhob, Juda als Bundesgenossen zu werben sucht, dessen Könige Hiskia sich unheimlich nähert

und scheinbar arglos die ersten Fäden zu dem Netze spinnt, das über ein Jahrhundert später fertig gemacht über Juda sich unzerreißbar zusammenzieht. Ueber all dem Getriebe, seinen Verwicklungen und Bewegungen steht erhaben der Prophet, mit scharfem Auge dieselben messend und beherrschend, ein göttlicher Bürge der Rettung seines Volkes vor dem Assyrer für die Gegenwart, und zugleich des selbstverschuldeten künftigen Untergangs durch den Chaldäer. Die belebten Scenen dieses Geschichtsdrama's mit seinen bedeutenden Persönlichkeiten haben durch den glücklichen Umstand bedeutend gewonnen, daß gerade für diesen Abschnitt der Geschichte Israels die Keilinschriftenforschung sich sehr ergiebig erwiesen hat, und die dem Boden des alten Ninive enthobenen literarischen Schätze manchen biblischen Bericht in neue ungeahnte Beleuchtung stellen. Wie Vieles die Schriftforschung der neuen Wissenschaft jetzt schon verdankt, wo sie quantitativ und qualitativ noch erheblich fortzuschreiten hat, ist an ihrer Beihilfe für Aufhellung des genannten Abschnittes ganz besonders ersichtlich.

I.

Wiederholt beschäftigt den Propheten die assyrische Macht im Verhältniß zum Volk Israel, und daß sie auf dem Boden Juda's in ihren Anschlägen gegen dasselbe sich an der Macht eines höhern Willens brechen werde, war von Jesaia schon c. 10 in Aussicht genommen. Dieß wird c. 28 ff. wieder behandelt, nachdem darauf durch die Verkündigung des Niedergangs der andern Völker (c. 13—27) vorbereitet worden und nun die Zeit der Verwirklichung der Katastrophe näher gekommen ist.

Dem Gedanken, daß nicht menschliche Kraft und Mittel das Volk vor drohender Feindesgefahr errette, wird nun, nachdem König Achas (c. 7) denselben schnöde zu-zurückgewiesen und die assyrische Macht gegen seine Feinde angerufen, aufs neue vielfältiger, ergreifender Ausdruck geliehen, und an König Hiskia (s. 729) findet der Prophet eine bessere Stätte für sein Wort von der alleinigen Durchhilfe Gottes. c. 36 f. wird die in allem stimmende Probe auf die bisher dargelegte Rechnung vorgebracht, der faktische Erfolg der lange fortgesetzten Thätigkeit des Propheten, wie derselbe erst, aber dann in unerwartet vollständigem Maße, gegen Ende des Lebens beider, dem König und dem Propheten zu Theil wurde, und die auf Assyrien gehenden Weissagungen sich in Rettung Juda's und furchtbarer Demüthigung des mächtigen Gegners erfüllten. Aber so vortrefflich die beiden Kapitel sachlich an ihrer Stelle sind, wie die Probe auf die Rechnung folgt, und zwar hier auf eine ziemlich lange und schwierige, so sind sie doch chronologisch verstellt und sollten den beiden folgenden (38 f.) nachstehen, welche jedoch als vorwärts, dem Exil entgegen weisende auch ihrerseits sachlich wieder den richtigen Platz einnehmen. Indem hier von einem genauern Nachweis des logischen Zusammenhangs von 36 f. mit den vorangegangenen, und desselben von 38 f. mit den nachfolgenden Kapiteln abgesehen ist, wird die chronologische Abfolge der beiden Geschichtsabschnitte eingehalten, und das ihnen Gemeinsame vorangestellt. Dieß ist die Zeit sammt der Zeitlage Sanheribs und seines Vaters Sargon, des assyrischen Großkönigs und das Verhältniß des gesammten historischen Theiles (36—39) zu seiner im Ganzen genauen Parallele

2 Kön. 18, 13 bis 20, 19, sowie zu der abgekürzten Darstellung in 2 Chron. 32, womit die Aechtheitsfrage zusammenhängt.

II.

Sargon (Sarrukin, d. h. fest ist der Fürst) herrschte nach dem ptolemäischen Regentenkanon von 722—705 über Assyrien. Bis vor wenigen Jahren war die Bemerkung Jes. 20, 1, daß Sargons Oberfeldherr damals Asdod im Philisterland belagerte und eroberte, das Einzige, was man von diesem König wußte, dessen Existenz darum vielfach in Zweifel gezogen wurde. Es ist zunächst das Verdienst des französischen Consuls Botta und der von ihm schon in den 40ger Jahren zu Khorsabad, nordöstlich von Mosul angestellten Nachgrabungen und der Entdeckung zahlreicher Inschriftplatten in seinem gewaltigen Palast der von ihm erbauten ninivitischen Nordstadt (dur Sarrukin: Sargonsstadt), daß jetzt beinah die ganze Regierungszeit dieses Königs in ununterbrochener Folge der Thaten und Ereignisse vorliegt. Durch Kunstsinn (erfindungsreiche Muster fein durchgeführter Bildwerke und vollendete farbige Emaillirung der Backsteine in seinem Palaste) und Kriegstüchtigkeit gleich hervorragend kämpft er mit Elam-Persien, zwingt im Westen die phönizischen, philistäischen, israelitischen Städte zur Unterwerfung, nöthigt selbst Aegypten zur Tributleistung (J. 715, Schrader a. O. S. 397), tritt schiedsrichterlich im Norden in Thronstreitigkeiten Armeniens auf, erniedrigt Babylonien zum Vasallenthum und gründet auch hier seine Königsherrschaft 709. Sargon und nicht Salmanassar, mit dem er gewöhnlich identificirt wurde,

vollendete gleich anfangs seiner Regierung (ris sarruti) die Eroberung Samaria's, 722, welche die Bibel 2 Kön. 17, 25 dem Zurüster, Beginner und Fortführer derselben bis ins dritte Jahr, dem Vorgänger Salmanassar zuschreibt, da er jedenfalls die meisten Anstrengungen dafür gemacht hatte. In der großen Prunkinschrift (Botta—Fland. 145, 1) sagt Sargon: „Die Stadt Samirina belagerte ich, nahm ich ein; 27280 ihrer Bewohner führte ich fort, 50 Wagen von ihnen nahm ich, ihre Habseligkeiten ließ ich (Andere) nehmen; meinen Statthalter setzte ich über sie, den Tribut des vorigen Königs legte ich ihnen auf." Bestätigung hiefür geben die noch ausführlicher darüber handelnden aber sehr verstümmelten Sargon'schen Annalen, wo auch von Ausi=Hosea, dem letzten König des Nordreichs die Rede ist, den schon Salmanassar gefangen genommen hatte. Wohin der König die Weggeführten verbracht habe (2 Kön. 17, 6), melden die Inschriften nicht, wohl aber wird gesagt, daß der König Babylonier nach dem Land der Chatti, und Leute aus verschiedenen Stämmen, auch arabischen, nach dem Lande des Hauses Omri, d. h. Samarien, verpflanzt habe. Nach der Bibel hatte Sargon noch keine Berührung mit Juda — es wird einfach über ihn geschwiegen. Der auf 720 fallende Zug gegen Aegypten, auf dem auch Hanno von Gaza entthront wurde, scheint Juda nicht näher betroffen zu haben, das in den Augen des Großkönigs nicht minder als Vasallenstaat galt, wie Samarien und andre kleine Reiche der Westlande. Anderes, und nicht faktische Kriegführung, mag daher auch die in Nimrud gefundene Inschrift in den Worten: „Ich (Sargon) unterwarf das Land Juda, dessen Lage eine ferne", nicht besagen; sonst

hätte der ruhmrednerische König ganz anders gesprochen. Die wie zufällige Notiz Jes. 20, 1 erhält aus den Inschriften wieder volle Beleuchtung (Schrader a. O. S. 398 ff.), aus der sich ergibt, daß die dort berührte Empörung Asdods in Verbindung mit einem geplanten Krieg Aegyptens gegen Assyrien stand, den ersteres bei dem glücklichen Vorgehen der Assyrer dann unterließ. Im 11. Jahr seiner Regierung, 711, setzte er den König Azuri von Asdod ab, erobert dieses, dessen Einwohner den von ihm eingesetzten Bruder Azuri's Ahimit verjagt hatten. Der von ihnen erhobene Jaman war nach Oberägypten entflohen, wurde aber an Sargon ausgeliefert. 707 hatte Sargon seinen Palastbau vollendet und 705 ward er ermordet.

Es gilt nunmehr als evidentes Resultat der Forschung auf dem Gebiet der ninivitischen Denkmale, womit der Kanon des Ptolemäus übereinstimmt, daß auf Sargon, den Eroberer Samaria's (Ἀρκεανός des Kan., nach welchem er 709 auch den Thron von Babel bestieg), am 12. Ab (Juli) d. J. 705 sein Sohn Sanherib auf dem Thron gefolgt sei (ass. Sin — ahi — irba, d. h. Sin, der Mondgott, als Gott der Fruchtbarkeit, schenkt der Brüder viele) und bis 681 regiert habe. Das assyrische Reich bestand unter ihm noch in voller Kraft fort, denn während er Aegypten gegenüber noch nichts ausrichtete und im Streit wider Juda sogar eine starke Demüthigung erlitt, welche dem Propheten, der sie vorausgesagt, immerhin als sicheres Unterpfand endgültigen, (nach keinem vollen Jahrhundert wirklich erfolgten) Untergangs dieser Weltmacht erscheinen mußte, war er im Osten um so glücklicher. Er unterwarf hier Babylon, das unter Sargon auf längere Zeit

seine Unabhängigkeit behauptet hatte, wieder der assyrischen Obergewalt, welche der Sohn Asarhaddon sogar auf Aegypten ausdehnte, das der Enkel Asurbanipal (Sardanapal der Griechen) vollends unterwarf. Seinen Palast, der an Ausdehnung wie Pracht und Originalität der feinen Sculpturen noch über dem Sargons zu Chorsabad steht, hatte er in der Weststadt, zu Kujundschik in Ninive, Mosul gegenüber (Kaulen, Assyr. u. Babyl. 2. A. Herder, Freiburg 1883. S. 35). Neben der Bibel, Alexander Polyhistor (Euseb. Chron., ed. von Mai, I, 18 f.), Abydenus (ebdas. IX, 25 f.) und dem so werthvollen ptolemäischen Kanon hat man jetzt als Hauptquelle über Sanherib eine große Anzahl von Inschriften auf Steinplatten, Thoncylindern, Backsteinen, auch eine Inschrift, die zu Bavian, nördlich von Ninive, in den Fels eingehauen ist. Die wichtigsten davon für die biblische Geschichte sind (Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eb. Schrader 2. A. 1883, S. 286 ff.) die große Inschrift auf dem hexagonalen Thoncylinder (s. g. Taylor-Cylinder), mit Sanheribs acht ersten Feldzügen, eine bis zum dritten Feldzug reichende Parallele auf einem von Rassam gefundenen Cylinder, aus dem Eponymat eines Mitunu (Jahr 700); dazu eine kleine Inschrift über einem Bilde, die den König Sanherib auf einem Throne sitzend und jüdische Gefangene empfangend darstellt; auf einer Inschrift findet sich auch die Unterwerfung Juda's, sowie des Königs Hiskia kurz erwähnt. Darnach gestaltet sich ein reichhaltiges Bild dieses bis zu Erschließung der neuen Quellen auf ninivitischem Boden nur ganz wenig bekannten königlichen Eroberers, das hier in kurzen Zügen eine Einrahmung des biblischen Geschichtsgemäldes geben

mag. Ein ausgedehnter Aufstand der Völker in Ost und West insbesondere Chaldäa's begleitete die Ermordung seines Vaters Sargon 705; nach Bändigung des Aufstandes in Babylonien setzte er hier den Belibus als Vicekönig ein; „den Sohn einer Weisheitskundigen in der Nähe der Stadt Suanna, welchen man wie einen kleinen Hund in meinem Palaste erzogen hatte, bestellte ich zur Beherrschung von Sumir und Akkad (d. i. Babylonien) über sie" (Schrader, a. O. 346 f.). Der dritte Feldzug des Großkönigs galt den Empörern des Westens, wo Sidon und Ekron den Tribut verweigerten, und letzteres den von Sargon eingesetzten König Padi an König Hiskia zu Jerusalem auslieferte, der ihn in Gewahrsam hielt. In denselben Feldzug vom J. 701 gehören die c. 36 f. erzählten Ereignisse, von welchen später zu reden ist. Die Aufständischen der westlichen Gegenden von Syrien bis an die ägyptische Grenze schlossen meist Bündniß mit Aegypten und Aethiopien, und wurden im Gebiete Dans von Sanherib geschlagen, der sie wieder unterwarf, den von den Ekroniten abgesetzten Padi in Jerusalem frei zu lassen nöthigte und in Ekron wieder einsetzte.

Nun wandte der Großkönig sich zur Züchtigung des am Aufstand und Bündniß im mat Chatti (Syropalästina) hervorragend betheiligten Königs Hiskia, obwohl der Zug der Assyrer in erster Linie nicht gegen Reich Juda, sondern gegen Aegypten und die zu diesem abgefallenen Kleinfürsten des Küstenlandes zwischen Südost Kleinasiens und Aegypten gerichtet war. Juda ließ der eilig nach dem von der Hauptstadt auf sein Heer zurückgefallenen Schlag heimkehrende Assyrer von nun an in Ruhe, blieb aber noch in weitern Feldzügen gegen Babylonien, Elam-

Persien und Nordarabien in kriegerischer Thätigkeit.

III.

Jes. 36—39 hat seine Parallele in 2 Kön. 18, 13 bis 20, 19. Ob der Verfasser des Königsbuchs seinen Bericht der Begebenheiten aus Jesaia herübergenommen, oder aus von ihm regelmäßig citirten Reichsannalen, vielmehr einer Bearbeitung derselben, entlehnt hat, oder ob beide Berichte unabhängig von einander aus ein und derselben Quelle stammen, ist nicht entschieden. Früher hielt man dafür, daß der Bericht in den Königsbüchern der ursprüngliche, der im Buch Jesaia der spätere und aus ihm entlehnte sei, weil er vielfach abgekürzt und abgerundet, mit leichtern gewöhnlichen Worten und Wendungen, wo nicht gar Formen spätern Sprachgebrauchs versehen erscheine. Man konnte darauf entgegnen, daß der Bericht in Jesaia das Danklied Hiskia's enthalte (38, 9—20) das 2 Kön. a. O. ganz fehlt, an letzterem Ort auch die Sprache weniger sorgfältig und geschliffen, correkt und elegant ist. Unter solchen Umständen und bei mechanischer Abwägung von Grund und Gegengrund läßt sich über die Priorität des einen Textes vor dem andern nicht sicher entscheiden, zumal jede der beiden Ansichten ihre Gründe überspannt, und in einzelnen Ausdrücken bald der eine, bald wieder der andere Text passender scheint und den Vorzug verdient. Faßt man noch die Auslassungen ins Auge, so kann ebenfalls weder der Text in Jesaia dem der Königsbücher entflossen sein, der ja des großen Dankliedes entbehrt, noch letzterer aus Jesaia stammen, weil er Zusätze hat, die inhaltlich und formell nicht vom Verfasser des Königsbuchs kommen

können. Dieser kann den Bericht überhaupt nicht geschrieben haben, da er schon in den prophetischen Reden, die er enthält, auf eine schriftliche Quelle zurückweist und durchweg in prophetisch-historischem Stil geschrieben ist, wodurch er sich ebenso sehr von der einfachen annalistischen wie von der rhetorisch-paränetischen Darstellung des Verfassers des Königsbuchs unterscheidet. Delitzsch (Jesaia, 3. A. S. 368) durfte daher den Bericht in letzterm ohne Weiteres in Parallele mit den 1 Kön. 17 ebenfalls unvermittelt beginnenden Elia- und Elisageschichten stellen, da er gleich diesen einer besondern prophetischen Quelle entstammen muß, die mit andern prophetengeschichtlichen Bestandtheilen des Königsbuchs nicht auf gleicher Linie steht. Wegen dieser Auslassungen, die bald in der einen, bald in der andern Recension vorkommen, nimmt man daher jetzt gewöhnlich an, daß beide Berichte unabhängig von einander ein und derselben ausführlicheren Quelle entnommen sind. Daher ist wohl mit der neuesten Erklärung Jesaia's von Knabenbauer zu stimmen, wenn er S. 401 f. gegen die Annahme einer Entlehnung des Abschnitts aus den Reichsannalen (die als solche hier ohnehin nicht in Frage stehen könnten) sich auf den ganzen Charakter der Darstellung, die eingeflochtenen ausführlichen Reden und Weissagungen beruft; es ist jedoch die kaum minder unmögliche Annahme Knab. abzuweisen, daß der Verfasser des Königsbuchs die Erzählung jener Begebenheiten aus Jesaia herübergenommen habe. Dafür dürfte auch nicht auf 2 Kön. 16, 5 verglichen mit Jes. 7, 1 verwiesen werden, da hieraus bloß erhellt, daß der Verf. des Königsbuchs Jes. vor sich hatte und jene Stelle sehr wahrscheinlich im Hinblick auf Jes. 7, 1 geschrieben hat.

Keine der beiden vorhandenen Relationen gibt den ursprünglichen Bericht genau wieder, doch scheint das Königsbuch nicht bloß mehr aus demselben entnommen zu haben, sondern auch von seinem eignen Verfasser stammende erweiternde Zusätze, meist stilistischer Art, zu enthalten. Der Text des Königsbuchs erscheint ohne Grund Nägelsbach (Der Proph. Jesaia, 1877, S. 378) als der ältere, weil er der umfangreichere ist und in einem Geschichtsbuche steht. Es ist nicht abzusehn, warum der Text nach Bedürfniß des ältern Weissagungsbuches in ihm nicht abgekürzt und aufs Wesentliche beschränkt früher gegeben werden konnte, als der nach Erforderniß des Geschichtswerkes vollständiger und später aus der Quelle mitgetheilte. Die Jesaianische Recension ist aber früher geschrieben worden, und zwar, wie kaum in Zweifel zu ziehen sein möchte, entweder vom Propheten selbst oder nach seiner Intention, wo nicht Angabe. Denn auch die ältere gemeinsame Quelle wird auf Jesaia zurückzuführen sein. Nach 2 Chron. 32, 32 sind die übrigen Begebenheiten Hiskia's und die Gnadenerweise, die er erfuhr, aufgezeichnet „im Gesicht (חזון) Jesaia's des Sohnes Amoß' des Propheten, im Buch der Könige Juda's und Israels." Darnach war eine geschichtliche Relation über Hiskia aus dem Buch Jesaia's, (sicher nicht mit demselben, was Delitzsch a. O. S. 369 alternativ gelten lassen will), das 1, 1 die Ueberschrift: Gesicht Jesaia's trägt, in die dem Chronisten noch vorliegende Hauptquelle seines Geschichtswerkes aufgenommen worden, dieselbe, die 2 Chron. 24, 27 Midrasch des Königsbuchs heißt, und galt hier natürlich, wie auch schon früher in dem Geschichtswerk, das jenem Midrasch zu Grund gelegen haben mochte, mit den übrigen Theilen

des „Gesichtes" als Arbeit Jesaia's. Wenn Jesaia sodann 2 Chron. 26, 22 eine vollständige Geschichte des Ussia geschrieben hat, in dessen Todesjahr er zum Prophetenamt berufen ward, wenn er auch sonst historische Mittheilungen seinem Weissagungsbuch einzuverleiben nicht verschmähte (c. 6—8. 20) und hiebei ebenfalls in dritter Person von sich redete, so wird man es geradezu für ganz unwahrscheinlich erklären müssen, daß er nicht auch über jene bedeutendsten Ereignisse seines Lebens, in die er als Prophet sich verflochten sah, bei denen er einer der maßgebendsten Mithandelnden war, als nächster verantwortungsvollster Zeuge ein vollgültiges Schriftstück hinterlassen hat, welches er sei es persönlich oder durch Jemanden aus seinem Kreise (c. 8) seinen Weissagungen einfügen ließ. Dazu kommt, daß der Prosastil in c. 36—39 eine den großen Ereignissen, die dargestellt werden, adäquate schriftstellerische Arbeit ist, die nach dieser Seite hin dem Propheten nicht wird abgesprochen werden können, daß 7, 3 und 36, 2 bei fast buchstäblicher Übereinstimmung in ungezwungener Bezeichnung der Ortslage dieselbe schriftstellerische Hand verrathen. Wörtliche Wiederholungen sind bei Jes. auch sonst nicht ungewöhnlich, wie außer Kehrversen auch 51, 11—35, 10. 19, 15—9, 14 zeigen. Daß endlich die chronologiewidrige Stellung der Geschichten, von welchen die der Zeit nach spätern 36 f. vorausgestellt sind, weil sie hier äußerst sachgemäß den Cyklus assyrischer Weissagungen abschließen, und die zeitlich vorangegangenen 38 f. nachfolgen, um den 2. Theil Jesaia's einzuleiten, im Grunde bloß für das Weissagungsbuch paßt, spricht jedenfalls für die Priorität des geschichtlichen Abschnittes in diesem, wenn auch noch

nicht für Herübernahme desselben aus Jesaia in das Königsbuch. Es hat auch wohl noch nicht dessen Verfasser, sondern ein Späterer, welcher an der gegen die Chronologie verstoßenden Umstellung der Geschichten im Königsbuch Anstoß nahm, hier zuerst die unrichtige Zeitangabe 36, 1 angebracht, welche ursprünglich richtig 38, 1 gestanden haben wird, und dann natürlich auch im Weissagungsbuch angebracht wurde. Unter allen Umständen erscheint somit eine Abhängigkeit des geschichtlichen Abschnittes im Weissagungsbuch von demselben im Königsbuch unbegreiflich und unmöglich, wenn man von der fehlerhaften Umstellung der vorbezeichneten chronologischen Angabe absieht.

Die Aechtheit des Jesaianischen Geschichtsabschnittes scheint daher im Wesentlichen kaum weiterer ernstlicher Anfechtung zugänglich zu sein, da weder das Mythische, welches man in den Angaben 37, 36. 38, 8 findet, zweifellos, noch die allzubestimmten Vorherverkündigungen 37, 7. 38, 5 ohne Analogie und ex eventu gemacht sind, noch die Angabe von Sanheribs Ermordung (die erst 681 nach assyr. Chronologie erfolgte) als späterer Zusatz irgendwie unwahrscheinlich ist, die „etwas sonderbare" Anknüpfung endlich in 39, 1 an das Vorige sich hinlänglich erklärt (s. u.). Dabei sind willkührliche Verkürzungen und Textverderbnisse, die sich c. 38 besonders stark eingestellt, aber für die Hauptfrage nichts zu bedeuten haben, nicht in Abrede zu ziehen.

Der dritte biblische Bericht, 2 Chron. 32, 1—23, über unsre Geschichten ist bei der Bevorzugung levitisch-priesterlicher Einrichtungen und Festbeschreibungen durch den Verfasser und dessen rhetorisch-paränetischer Tendenz sehr ins Kurze gezogen, bietet aber doch mehrere nicht

unwesentliche Ergänzungen, wie die Vornahme von Befestigungswerken und Reparaturen um die Stadt Davids und die Unterstadt, die damals Jes. 22, 11 schon vorhanden war, Zudecken und Ableiten der Quellen durch unterirdische Canäle in die Stadt und Berufung und Ermunterung der Kriegsobersten durch den König. Die Darstellung drängt das Effektvolle zusammen, kürzt die Reden, rückt den Brief des Assyrers, der in den andern Berichten erst nachdem Rabsake ihm über den hartnäckigen Widerstand der Bevölkerung berichtet hatte, geschrieben wurde, hinauf zur ersten Verhandlung. Daß dem geretteten Hiskia Geschenke von „Vielen", darunter, wie es scheint, auch von benachbarten mit ihm verbündeten und nun ebenfalls befreiten Fürsten, gebracht worden, würde bei letztern einen Zug verrathen, welcher durch den in den assyrischen Denkmalen berichteten Bund Hiskia's mit benachbarten Fürsten und Völkern nahe gelegt ist. Die große Zahl der durch den „Engel des Herrn" erschlagenen Assyrer umschreibt der Chronist mit „jeden tapfern Helden und Anführer und Fürsten im Lager des Königs von Assyrien", welcher „umkehrte mit Schande in seinem Angesicht zu seinem Lande", V. 21, nachdem er V. 9 bemerkt hatte, daß die ganze Reichsmacht bei ihm in Lachis stand. Bezüglich einiger Zusätze des Chronisten kann man versucht sein, sie für Ornamentirung desselben anzusehen.

IV.

Wir haben jetzt, wo die drei großen Begebenheiten weittragender Bedeutung unter Hiskia's Regierung in chronologischer Abfolge ins Auge zu fassen sind, in die frühere, genauer mittlere Regierungszeit dieses Königs

zurückzutreten, in welche uns die älteste derselben, die Erkrankung Hiskia's und die durch Jesaia verbürgte und eingeleitete Wiedergenesung zurückversetzt (c. 38). Der Text ist hier über Gebühr verkürzt und hat V. 21 f. am Schluß, statt zwischen V. 6 und 7, wohin ihn schon Hieronymus versetzt (hoc prius legendum est quam oratio Ezechiae). Man gibt sich (Drechsler u. A.) vergebliche Mühe, den beiden Versen in ihrer gegenwärtigen Stellung, in der sie allerdings schon die Septuag. vorfanden, unter Ignorirung der richtigen Abfolge derselben 2 Kön. 20, 7 f., einen erträglichen Zusammenhang mit dem ihnen voranstehenden Schluß des Gebetes des Königs abzugewinnen, und der Versuch, sie noch dem kunstreich geformten Lied selbst anzugliedern, wirkt geradezu komisch. Sie können auch späterer Nachtrag aus dem Königsbuch sein und sind jedenfalls ein weiteres Zeugniß dafür, daß Umstellungen in dem historischen Abschnitt stattgefunden haben. Das Lied, in seiner Ächtheit unangetastet, ein merkwürdiger Beleg der Kunstdichtung am Königshofe, wobei auch die Schattenseite an derselben, das Gesuchte und schwerverständlich Gemachte, nicht zu übersehen ist, ist von Hiskia nach seiner Wiedergenesung gedichtet und nichts weniger als ein unmittelbarer Gemüthsausdruck, vielmehr Produkt reflektirender Nachbildung unter Benützung von Archaismen und ungewöhnlichen Wörtern und Formen vom ersten bis letzten Vers. Man erkennt daran ganz den König, wie er sonst geschildert ist, als Kenner und Liebhaber der nationalen Literatur, Wiederhersteller des Cultus und der von David begründeten Tempelmusik und liturgischen Psalmodie (2 Chron. 29, 30), der wie es scheint selbst thätig an der Spitze eines

Collegiums, der „Männer Hiskia's," stand, welches die Sammlung und Erhaltung literarischer Documente zur Aufgabe hatte und Spr. 21, 1 auch eine Nachlese zum ältern Spruchbuche veranstaltete. Was die zu Anfang des Kap. gegebene allgemeine Zeitbestimmung „in jenen Tagen" betrifft, so setzt die Verheißung der Errettung von Assyrien nicht voraus, daß Sanherib schon im Begriffe war, die Wiederunterwerfung Juda's zu unternehmen, und noch weniger, daß er den vergeblichen Versuch dazu schon gemacht hatte, sondern bloß, daß man die Situation in Palästina Assyrien gegenüber gespannt und drohend zu erachten hatte, und Juda damit umgieng, sich der Tributpflicht zu entziehen.

Man nahm gewöhnlich an, daß obige Zeitangabe die Erkrankung Hiskia's im Allgemeinen in dieselbe Zeit versetze mit den vorher, 36 f., berichteten Ereignissen, in den Anfang der Sanherib'schen Invasion, oder noch während die Assyrer Jerusalem belagerten, um so sicherer, als Hiskia c. 39 (2 Kön. 20, 15) den ihn ob seiner Wiedergenesung beglückwünschenden babylonischen Gesandten seine Schätze gezeigt, die er im Verlauf jener Expedition an Sanherib auszuliefern hatte 2 Kön. 18, 15. Dagegen berief man sich für die nach der assyrischen Expedition erst erfolgende Erkrankung Hiskia's auf den Bericht der Chronik, welche die Errettung aus der Hand Sanheribs mit dem Zusatz erzählt, daß Viele mit Geschenken nach Jerusalem gekommen und Hiskia in den Augen der Völker hochgeehrt ward, und dann erst die Erzählung von der Erkrankung des Königs folgen läßt (2 Chron. 32, 22—31); sowie auf Josephus, welcher (Ant. 10, 2, 1) sagt, Hiskia habe für die Befreiung Jerusalems mit dem ganzen Volk

Dankopfer dargebracht, sei aber dann (μετ' ού πολύ, womit er offenbar die Zeitangabe 38, 1 ausdrücken will) von schwerer Krankheit befallen worden. Allein beide, der Chronist und Josephus, richteten sich eben nach der Abfolge unserer Geschichten im Königsbuch und nahmen die damals schon vorgenommenen chronologischen Änderungen als ursprüngliche Angaben hin. Es behauptet sodann Bähr (Die Bücher der Könige S. 435), daß die babylonische Gesandtschaft nicht in die Zeit vor Sanheribs Abzug (überhaupt nicht in die Zeit während der assyrischen Invasion) gesetzt werden könne, weil zu dieser Zeit der damals noch unter assyrischer Oberherrschaft stehende König von Babel es nicht hätte wagen dürfen, den von Sanherib abtrünnigen Hiskia zu beglückwünschen oder gar mit demselben, der sich in großer Bedrängniß befand und machtlos war, ein Bündniß zu schließen sich veranlaßt sehen konnte. Strikte für die Zeit unmittelbar vor und während der Invasion ist dieß zuzugeben, und war ein Versuch babylonischer Unterhandlungen mit Juda wo nicht unmöglich, doch wenig versprechend und zwecklos. Nicht so, wenn er einige Jahre früher gemacht wurde. Nach den assyrischen Inschriften hat Babel die beiden letzten Jahrzehnte des achten Jahrhunderts zwar noch nicht ebenbürtig mit der jüngern Macht Assyrien gerungen, aber doch wiederholt die hartnäckigsten Kämpfe für seine Unabhängigkeit geführt und sich mit Elam und den westmächtlichen kleinern Staaten und Fürsten verbunden. Das Danklied Hiskia's aber in seinem Beginn (38, 10): Ich sprach in der Stille (demî) meiner Tage: Eingehen soll ich in der Unterwelt Thore, erklärt man allerdings häufig: da ein Stillstand eingetreten in meinem

Leben, ein glücklicher Ruhepunkt, nach Sanheribs Abzug ich in Ruh und Frieden leben und regieren zu können glaubte, überfiel mich die Todeskrankheit und brachte mich vor des Hades Pforten. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß Hiskia hier, wo er nur von Krankheitsgefahr, Errettung aus ihr und Danksagung redet, an Ruhe seines politischen Lebens gedacht habe, eher (nach Delitzsch) an ruhigen Verlauf seines gesunden Lebens, der nun eine so gefährliche Unterbrechung erlitt. Da jedoch das Verb (דמה) vorwiegend die negative Bedeutung des stille machens = zu nichte machen, verderben, hat, im Niphal stets aufhören, dahin sein heißt, wie auch in Kal, so wird es hier, am passendsten für die Lage des Dichters, vom zu Ende gehen, Aufhören seiner Lebenstage verstanden und mit dem ihm voranstehenden Verb verbunden: als die ausgebrochene Krankheit meinen Lebenstagen Vernichtung drohte, da sprach ich u. s. w. (das in dimidio dierum meorum der Vulg. ist unhaltbar). Von einem Rückblick auf die nach Sanheribs Abzug gewonnene ruhige Regierungszeit ist dann keine Rede. V. 6 spricht der Herr durch den Propheten zum König: Ich werde zu deinen Tagen 15 Jahre hinzuthun und von der Hand des Königs von Assyrien werde ich erretten dich und diese Stadt, und werde diese Stadt beschützen um mein und meines Knechtes David willen. Dazu bemerkt Bähr (a. O. S. 435): „Die Zahl fünfzehn ist keine arithmetisch genaue, denn wäre sie es, so müßte nicht bloß die Invasion Sanheribs und die Krankheit Hiskia's, sondern auch der Zug des großen assyrischen Heeres durch die Wüste bis nach Aegypten, die Belagerung Pelusiums, der Rückzug nach Juda, die Belagerung

und Eroberung der festen Städte und die Verwüstung des Landes, endlich die Niederlage und Flucht Sanheribs, ja auch noch die Gesandschaft aus dem fernen Babylon in das eine 14. Regierungsjahr Hiskia's gesetzt werden". Dieß aber nicht mehr, sobald man die Krankheit und Wiedergenesung des Königs der Invasion der Assyrer geraume Zeit vorangehen läßt. Alles Übrige geht dann ganz gut in einem Jahre vor sich, nur nicht in der, von den assyrischen Urkunden, beliebten Reihenfolge der Ereignisse. Auch Bähr betrachtet die Zahl 15 nicht mit Knobel als erst vom spätern Erzähler ex eventu gemacht und dem Propheten, der „dieß nicht wissen konnte", in den Mund gelegt; stellt dann aber die wenig passende Frage: warum denn gerade 15 Jahre, warum keines mehr und keines weniger? Er hält dann wieder mit Recht für unstatthaft, dieß aus der Angabe 18, 2, daß Hiskia 29 Jahre regierte, zu beantworten; denn nicht deßhalb wurden ihm noch weitere 15 Lebensjahre verheißen, sondern wegen dieser Verheißung regierte er die 18, 2 in der nämlichen Intention angegebne Zahl von Jahren. Es ist ganz richtig, daß der Sinn der Verheißung sein wird, der König werde noch einmal so lange regieren, als er schon regiert habe. Dann kann aber auch von einem Unterschied zwischen der wörtlichen (wenn auch nicht gerade arithmethisch genauen, was ja nichts verschlägt) Fassung der 15 Jahre und jener Bedeutung derselben nicht füglich mehr die Rede sein. Denn gehören die 14 Jahre 36, 1 an die Spitze von c. 38 f. und sind sie genau vom Regierungsanfang des Königs berechnet, so ergeben sich 15 Jahre der bisherigen Regierung desselben, indem der Zeitabschnitt bis zum Beginn

seines ersten vollen Regierungsjahrs als das erste Jahr berechnet wird, und ebenso das laufende Jahr. Man kann daher von einer wesentlich, wenn auch nicht buchstäblich oder arithmetisch genauen Fassung und Erfüllung des verkündeten Zeitraumes reden, was dem prophetischen Wort immerhin seine Bedeutung sichert. Es ist nun ebenfalls richtig gesagt (Bähr a. O.), daß die unmittelbar folgenden Worte: Ich will dich erretten vor der Hand des Königs von Assyrien, sich dann nothwendig auf diese zweite Hälfte seiner Tage beziehen. Daß sie aber auch bedeuten: „in diesen wirst du von ihm nichts mehr zu befürchten haben, sie werden eine Zeit des Friedens und der Ruhe für dich sein", ist wohl eine Einlegung, die dem Wortlaut nicht ganz gerecht wird. Sanherib hörte erst, aber dann auch thatsächlich und vollständig für Juda auf gefährlich zu sein seit seinem fluchtartigen Rückzug, da er nunmehr seine Kriegslust nur nach andern Seiten hin wandte. Stand zur Zeit dieser Rede des Propheten die große Expedition Sanheribs nicht mehr bevor, sondern war sie bereits vorüber, so redete der Prophet starke Worte in den Wind und verkündete die Rettung durch den Herrn vor dem Assyrer für eine Zeit, wo dieser gar keinen Anlaß mehr dazu gab. Somit erhält man auch von V. 6 her eine Stütze für die geschichtliche Priorität von 38 f. Daher ist die Verheißung in V. 6 nach der Niederlage Sanheribs nicht leicht „noch denkbar" (Nägelsbach S. 409). Die große assyrische Macht, für welche die Niederlage ein zwar empfindlicher aber keineswegs vernichtender Schlag war, konnte sich nach demselben noch aufraffen und mit verstärkter Wucht und verdoppelter Wuth über

Juda herfallen, aber sie that es nicht, und dieß ist die Hauptsache und der entscheidende Richtpunkt für die Auslegung jenes prophetischen Wortes. Assyrien hatte auf diesem Terrain seine Rolle ausgespielt, denn das Nachspiel unter Esarhaddon=Manasse kommt nicht in Betracht, da Juda davon mehr Gewinn als Verlust hatte. Es ist nicht ganz zu übersehen, daß die assyrischen Urkunden für Sanherib nach der verunglückten Expedition noch zwei Jahrzehnte seines Lebens offen lassen, die er in bisheriger Weise kriegerisch ausfüllte, nur nicht mehr gegen Juda. Er mußte doch wohl etwas wie den Zorn eines mächtigern, von ihm und seinen Heerführern so bitter verhöhnten Schützers Juda's zu empfinden bekommen haben, wenn er auch darüber in seinen Prunkinschriften schwieg. Noch beredter war, daß er nun Juda völlig in Ruhe ließ. V. 6 in seiner nachdrücklichen Verheißung setzt nothwendig eine künftige wirkliche Bedrängung und unmittelbare Gefährdung von König und Hauptstadt, sowie energische Befreiung für diesen dem Propheten geistig gegenwärtigen Fall voraus und hat unverkennbare Beziehung auf die jüngere und der gemeinten Katastrophe weit näher gerückte Rede 37, 35, welche durch die im Wesentlichen gleiche wörtliche Fassung dieselbe nun ganz nah gerückte Katastrophe und Errettung meint, die noch früher, 31, 5 schon Gegenstand der Verkündigung des Propheten waren. So wenig kann hier von bloßer Wiederholung (Drechsler, Bähr) in 2 Kön. 19, 34 mit Beziehung auf 20, 6, wo in beiden, jenen prophetischen correspondirenden, Stellen die Gleichmäßigkeit noch stärker hervortritt, gesprochen werden, daß in dreifach abgestufter Rede (Jes. 31. 38. 37) vielmehr die Bedeutung der

näher und näher rückenden Katastrophe mit ihrem für Juda heilsamen Ausgang sich nur um so schärfer einprägen mußte.

V.

In enger zeitlicher und sachlicher Verbindung mit c. 38 steht das nächstfolgende, nach welchem König Hiskia vom Könige Babylons, Merodach Baladan, zur Wiedergenesung beglückwünscht und die ihm hiermit gestellte Falle, in seiner Selbstüberhebung (2 Chron. 32, 25) geschmeichelt, nicht ahnend vom Propheten hart getadelt und in seinen Nachkommen mit dem Exil bedroht wird. Die Parallele dazu hat 2 Kön. 20, 12—19 und theilweise 2 Chron. 32, 24—31. — Reiste die babylonische Gesandschaft auch nicht sehr bald nach der Wiedergenesung Hiskia's nach Jerusalem, so verbieten doch die für ihre Absendung angegebenen Ursachen, eine zu lange Zwischenzeit anzunehmen und mit Knobel das Ereigniß ins Jahr 703 zu versetzen. Daß die Chronik als Ursache angibt, der König von Babylon habe von dem Wunderzeichen gehört, das im Lande geschehen war (32, 31), bezieht sich auf das für die verheißene Wiedergenesung gegebne Zeichen des am Sonnenzeiger Hiskia's zurückgehenden Schattens. Die eine Ursache der Gesandschaft (Beglückwünschung) schließt die andere nicht aus, aber die eine wie die andere war ein Vorwand, an Hiskia heranzukommen und ihn gegen Assyrien zu gewinnen. Der von der Chronik genannte Vorwand ist nicht anzuzweifeln. War jener Vorgang am Sonnenzeiger geschehen, so hatte er weithin großes Aufsehen gemacht, am ehesten wohl in Babylon, das sich auf Kenntniß von Himmelserscheinungen

und damit Zusammenhängendem nicht wenig zu gute that, aber auch die politischen Zeichen in Vorderasien genau beobachtete und nach Möglichkeit gegen den überlegenen Großherrn in Ninive zu verwerthen gedachte. Das Mophet (2 Chr. a. O.), das sich im kleinen aber durch seine Lage wichtigen Juda begeben hatte, kam dem thatkräftigen Herrscher in Babylon gerade recht, um es politisch nuzbar zu machen, mochte man in Babylon damals schon weiter denken und Palästina als künftiges Terrain für weitere Angriffe gegen das südliche Großreich ins Auge fassen, oder bloß dabei um Stützpunkte gegen das noch übermächtige Assyrien, den gemeinsamen Feind, sich umsehen. Man stand wieder an einem Wendepunkt in Juda. Das Nordreich war durch Assyrien gefallen, welches König Achas gerufen und dem er sich dienstbar gemacht hatte, um sich der beiden mächtigen Verbündeten, des Nordreichs und Syriens zu erwehren. Der Preis war aber zu theuer bezahlt für den Arm von Fleisch, den er gegen Glauben und Vertrauen auf den lebendigen Gott eingetauscht hatte. Nun schien dem bessern Sohn ein besseres Geschick zu winken. Hiskia, dem sich so eben der Herr durch seinen großen Propheten gnädig erwiesen, und der sich einer noch weit furchtbareren Macht gegenüber sah, als Achas, welchem sie herausgeholfen hatte, um unterdeß gegen seinen Sohn zum übermächtigen Gebieter heranzuwachsen, demselben Hiskia kommt von freien Stücken eine der assyrischen beinahe gewachsene Macht und alter Todfeind der leztern entgegen. Es ist nicht zu verwundern, daß der frommgläubige König schwach wurde und neben der unsichtbaren Gewalt seines Gottes nach irdischen Mitteln schielte, um Macht gegen Macht

auszuspielen und seiner eignen, nicht zu verachtenden Schätze und Mittel sich überhob. Aber er hatte doch in der Probe nicht bestanden, dem Gotte, der ihm das Leben wieder geschenkt, nicht unbedingt allein auch für seines Reiches Zukunft vertraut. Hatte dieser jedoch den König aus unmittelbarer Todesgefahr errettet, wie sollte er ihm nicht sein Reich gegen bloß irdische Gewalt schützen können? Es war aber einmal geschehen: Hiskia gieng dann auch noch ägyptischer Hilfe nach. So mußte ihn in seinen, weil hierin noch viel schwächern und meist ganz verkommenen, Nachfolgern das Vergeltungsgesetz treffen: zwar ein nicht minder frommer König als er, der beste nach Hiskia, fiel gerade um ein Jahrhundert später durch Aegypten, und das Reich selbst bald hernach durch die Babylonier. Doch blieb er dafür aufbehalten, die zweite Probe, die unter noch weit ungewöhnlicheren Umständen eintrat, rühmlich zu bestehen, und dadurch seines Gottes und seine eigne Ehre, sowie das Reich zu retten. Auch dieser innere Grund muß dafür geltend gemacht werden, daß das c. 39 Erzählte, nicht minder als die damit zusammenhängenden Ereignisse von c. 38, dem großen Sanherib'schen Drama voraufgegangen ist. Es ist denkbar, daß auch ein so thatkräftiger und im Jahveglauben fest gegründeter König wie Hiskia in geringerer Sache, wo göttliches Gebot, Glaube und ernstes Prophetenwort nicht unmittelbar ins Spiel kamen wie bei Achas Jes. c. 7, strauchelte und am Sichtbaren und Greifbaren für den Augenblick hängen blieb, um sich rasch wieder zu fassen und hernach in ausgereiftem Alter, im furchtbarsten Augenblick, wo alles auf dem Spiel stand, der König physisch und moralisch verloren war, wenn er wankte, im Vertrauen auf das

oft erprobte, kategorische Prophetenwort, unerschütterlich fest zu bleiben und alles zu retten. Höchst unwahrscheinlich aber bleibt, daß derselbe König, der dieses Größte bestanden und die augenfällige Hilfe des Herrn dafür erfahren hat, der von Assyrien nichts mehr zu fürchten, von Babylonien nichts zu hoffen hatte, in ungleich kleinerer Erprobung nicht Stand hielt und, nachdem er längst hoher Meister geworden, wieder als schwächlicher Schüler sich erwiesen hätte. Auch psychologisch und moralisch hat die Situation im Leben Hiskia's c. 39 die Priorität und kann nicht auf 36 f. gefolgt sein. Daher fällt zu Boden, was Bähr (S. 438 a. O.) schreibt: „— sich von assyrischer Oberherrschaft loszumachen schien dem babylonischen Könige jetzt, wo Sanherib eine große Niederlage erlitten, die beste Gelegenheit. Die Absicht der Gesandtschaft war, sich durch ein Bündniß mit einem Könige, der der assyrischen Macht erfolgreich widerstanden hatte (aber nicht durch Mittel wie sie Babylon allein genehm und faßbar waren), zu stärken. Daraus geht hervor, daß die Krankheit Hiskia's nicht in die Zeit vor, sondern nach der Niederlage Sanheribs fällt". Der König von Babel, meint auch Ewald, beabsichtigte jetzt, nach dem Abzug der Assyrer, durch seine Gesandten den Zustand der Kräfte des Reichs Juda näher zu erforschen. Und Solches behauptet man angesichts 2 Kön. 18, 14—16, wonach Hiskia bei dem Einfall Sanheribs, um die ungeheure Strafcontribution von dreihundert Talenten Silbers und dreißig Talenten Goldes zu bezahlen, das in den Schatzkammern irgend vorgefundene Silber und Gold dazu verwendet und sogar die von ihm selbst gestifteten Goldüberzüge der Tempelpfosten wegnehmen lassen mußte.

Wie bald nach dieser reinlichen Ausplünderung der König den babylonischen Gesandten von Silber und Gold gefüllte Schatzhäuser und wohl assortirte Zeughäuser zeigen konnte, ist kaum ersichtlich ohne Manipulationen, wie sie viel später bei den Potemkin'schen Dörfern beliebt wurden, denn die Ausrede (Bähr S. 438), daß Hiskia doch nicht alles hergegeben, sondern altererbtes Gut zurückbehalten, lieber das von ihm selbst auf die Tempelthüren verwendete Gold hergeben als jenes Gut angreifen wollte, das vielleicht in unterirdischen Kammern verborgen war, — ist textwidrig und in sich selbst unsicher, und auch mit den Geschenken, die man (2 Chron. 32, 23) Hiskia nach Sanheribs Niederlage und Abzug von vielen Seiten darbrachte (Thenius) möchte der König nicht weit gekommen sein. Daß aber bei dem Fall des großen assyrischen Heeres und der eiligen Flucht Sanheribs in dessen Lager große Beute gemacht worden sein mochte, muß um so mehr völlig dahin gestellt bleiben, da die mächtigeren Aegypter, falls die Schätze nicht längst vorher weggeschafft worden waren, nahe dabei sich befanden und ihre eigene größere Abrechnung mit den Assyrern, die vor allem sie bekriegten, zu treffen hatten. Die Bibel, der es doch ganz nahe lag, durch eine ähnliche Angabe den Triumph Juda's und die Niederlage des Feindes zu vergrößern, berichtet nichts davon, und auch im Dankpsalme Hiskia's ist nicht die geringste Anspielung auf die wunderbare Errettung von 37, 36, die nothwendig auch deshalb noch der Zukunft angehörte.

Die bis dahin so gut wie unbekannte Persönlichkeit des damaligen babylonischen Königs, der die Gesandtschaft nach Jerusalem veranlaßte, seine Kämpfe und sonstigen

Lebensschicksale sind durch die assyrischen Inschriften und Denkmale nunmehr in so reiche und interessante Beleuchtung gestellt worden, daß dadurch auf die damalige Zeitgeschichte ebenfalls ganz neues Licht fällt, und die neue Wissenschaft, der man dieß verdankt, hier allein schon sich ein großes Verdienst erworben hat (S. Schrader; Keilinschr. u. A. Test. S. 334 ff. und der auf diesem Gebiet hochverdiente Fr. Lenormant: Anfänge der Cultur, Deutsche Ausg., 2 Bde, Jena 1875, 2. Bd S. 149 ff.). Nicht ohne berechtigtes Selbstgefühl schreibt der Letztere: „Durch die assyrischen Studien allein vermögen wir volle sieben Jahrhunderte der asiatischen Annalen wiederherzustellen, und zwar sieben Jahrhunderte, welche für die Geschichte der Menschheit von höchster Wichtigkeit sind, da gerade in dieselben die Berichte der historischen Bücher des alten Testaments fallen. Noch galt es vor zwei Jahrzehnten als wahrer Triumph, einen neuen Königsnamen in den assyrischen Inschriften zu entziffern, die genaue Aufeinanderfolge einiger Fürsten zu bestimmen, aus noch unvollständig erklärten Texten eine geringe Anzahl geographischer Angaben zusammenzustellen. Jetzt sind wir bereits viel weiter vorgerückt: die Reihenfolge der Könige ist vom vierzehnten bis 7. Jahrhundert v. Chr. vollzählig; das Grundgerüst der Geschichte ist haltbar aufgebaut, die Chronologie ist nur noch in wenigen Daten zweifelhaft" u. s. w. Ich mußte diese Worte eines bedeutenden Gelehrten der Gegenwart, der zugleich in allem Wesentlichen auf biblischem Standpunkte steht, anführen, bevor ich hier zur Charakterisirung des Jes. c. 39 genannten hervorragenden Fürsten und der babylonisch-assyrischen Verhältnisse seiner und der nächstfol-

genden Zeit eine kurze Lebensskizze desselben und seiner nächsten Nachfolger einführe, die ausschließlich auf den gesicherten Resultaten der genannten Studien basirt und deren Wichtigkeit oder vielmehr Unentbehrlichkeit für die alte und insbesondere alttestamentliche Geschichte augenfällig zu konstatiren vermag.

Betreffs des Namens Merodach Baladan, der 2 Kön. 20, 12 Berodach geschrieben ist, ist nun nach den Keilinschriften nicht mehr zu bezweifeln, daß die Schreibung in Jes. 39, 1 die richtige ist, denn in ihnen lautet der Name: Marduk—habal—iddina d. h. (Gott) Marduk schenkte einen Sohn. Er ist Gott des Planeten Jupiter und Schutzgott Babylons. Fast sämmtliche assyrobabylonische Eigennamen bilden einen vollständigen Satz, wie ähnlich Nabopolassar: Nebo—habal ussur, Nebo, schütze den Sohn, Nebukadnezar: Nebo, schütze die Krone bedeutet. Ein babylonischer König jenes Namens erscheint nun wiederholt in unserer Periode. Zuerst heißt er Sohn des Jakin und König des Meeres (sar tiamtiv vgl. hebr. tehom) d. h. Südchaldäa's, und es ist von ihm angegeben, daß er im J. 731 zu Sapija dem assyrischen Großkönige Tiglat-Pileser seine Huldigung leistete. Ein Merodach Baladan, Sohn des Jakin, erscheint sodann mehrmals wieder unter dem assyrischen Großkönig Sargon (721 beziehungsweise 722—705), als sar mat Kal-di: Fürst des Landes Chaldäa, den Sargon wiederholt bekriegte, namentlich im 12. und 13. Jahr seiner Regierung, in den Jahren 710 und 709, was mit Entthronung und Gefangennahme Merodach Baladan's, sowie Verbrennung der Stadt Dur-Jakin, in den Sümpfen im Nordost des persischen Meerbusens, ausgieng. Offen-

bar war es dieselbe Persönlichkeit, die im ersten Jahr Sargons den Hauptsitz vom äußersten Süden Chaldäa's nach Babylon verlegte und hier von jenem als selbständiger König anerkannt wurde. Im selben Jahr 721 läßt auch der durchaus zuverläßige ptolemäische Kanon Mardokempad d. i. Merodach Bal. den Thron von Babel besteigen. Hier regierte er 12 Jahre, auch nach dem Kanon, denn auf Täfelchen, die bei seiner Enttrohnung 710 in den Sargons-Palast zu Chorsabad gekommen sein müssen, ist sein 12. Regierungsjahr genannt. Er wußte, daß Sargon bei erster Gelegenheit sich gegen Babylon wenden werde. Daher sandte er in verschiedene Länder, die das gleiche Interesse der Unabhängigkeit gegen Assyrien mit ihm vereinigen sollte, um eine Coalition zu Stande zu bringen, was ihm Sargon auf einer Inschrift, nachdem er ihn endlich besiegt hatte, vorhält mit den Worten: „Zwölf Jahre lang hat er Gesandte geschickt wider den Willen der Götter von Babylon, der Stadt des Bel, des Richters der Götter". Unwillkürlich denkt man hier an Jes. 39, 1, wofür die Inschrift ja den sprechenden Commentar bildet. Die Gesandtschaft mag 714—713 nach Jerusalem gegangen sein, zu der günstigsten Zeit, als Sargon in Medien und Armenien kriegerisch beschäftigt war. Zur nämlichen Zeit gieng nach den Sargonsinschriften von Khorsabad Merodach Baladan auch ein Schutz- und Trutzbündniß mit dem König von Elam, Chumpaginas, ein. Sargon hatte das Nordreich niedergeworfen, Philistäa erobert, bei Raphia den Äthiopier Sabako besiegt, der Ägypten beherrschte. Moabiter, Edomiter, Idumäa beugten sich desgleichen vor Ninive; über dem winzigen Juda mußten mit nächstem

die Fluthen der assyrischen Eroberung zusammenschlagen. Die Lage Hiskia's und seine Neigung zum babylonischen Bund begreift sich mehr als genug und man möchte sich nur darüber wundern, daß er nicht alsbald einschlug und Jesaia den Muth fand, den König in seiner verzweifelten Lage zu tadeln, ihm das scheinbar einzige Rettungsmittel auszureden und das Rettungsbrett fortzustoßen. Doch den Propheten rechtfertigte ebensosehr der Erfolg, wenn er wie bei Achas gegen ein assyrisches, oder wie jetzt gegen ein babylonisches, oder wie dann später, gegen ein ägyptisches Bündniß sprach. Er wird darum das Richtige getroffen haben, in all diesen Fällen nicht sofast als scharfblickender Staatsmann und weil der Erfolg ihm Recht gab, sondern weil sein Reden und Rathen in höhern Gedanken wurzelte, denen auch eine höhere Macht und Leitung der Geschichte zu Gebot stand. Anders bestimmt Schrader a. O. S. 343 f. die Zeit der Gesandtschaft nach Jerusalem. Er rückt sie mit der Krankheit Hiskia's der Invasion Sanheribs weit näher, in die ersten Zeiten der Regierung dieses Königs selbst herab, 704—703, in jene 6 Monate der wiedererstrittenen Herrschaft Merodach Baladans (nach Polyhistor), welche mit seiner Vertreibung endeten. Allein die oben mitgetheilte Stelle aus einer nicht nach 710 gefertigten Inschrift Sargons und die günstigen Zeitumstände für ein Losschlagen der Coalition um 714—713 machen diese frühere Zeit für die Gesandtschaft wahrscheinlicher, wenn auch nicht zu läugnen ist, daß Merodach Baladan in der schweren Bedrängniß seiner spätern sechsmonatlichen Herrschaft Sanherib gegenüber alle Ursache hatte, sich nach Hilfe umzusehn. Unter allen Umständen hält auch Schrader

für die Gesandtschaft die Zeit vor der gegen West gerichteten Invasion Sanheribs fest.

Im Frühjahr 710 brach der lange vorbereitete Krieg gegen Babylon aus, von dem man zwei Darstellungen aus dem Palast Sargons besitzt, die eine von Oppert und Ménant gemeinschaftlich bearbeitete der fastes de Sargon, und die umfangreichere der Inscription des Annales (Sargons), welche wie ein Geschichtswerk ausführlich und detaillirt mit genauerer Einhaltung der Reihenfolge der Begebenheiten berichtet. Wie gewöhnlich in den Kriegen der Assyrer gegen Babylon geschah, wenn dieses von den südöstlich davon wohnenden Elamiten unterstützt wurde, gieng auch Sargon nicht direct gegen Babylon vor, sondern umgieng vorerst ostwärts die babylonischen Festungen und schnitt die elamitischen Verbündeten von seinem Gegner ab. Der Krieg endigte mit der Vertreibung Merodach Baladans und der Einnahme Babylons durch Sargon 709, der von da an sich auch König von Babylon nennt und ebenfalls vom Kanon als solcher unter dem Namen Arkeanos im selben Jahre aufgeführt wird. Merodach Baladan sucht aber neue Kräfte in seiner Heimat Bit Jakin zwischen dem Schat El Arab und Elam in Niederchaldäa zu sammeln, wird auch hier von Sargon aufgesucht, der seine letzte Burg Dur-Jakin erobert, ohne des Gegners habhaft zu werden, der wieder anfangs 705 gegen Sanherib, welchen der Vater Sargon gegen ihn ausgesandt, im Felde steht. Hier erhält Sanherib die Nachricht von der Ermordung Sargons, wie es scheint durch einen chaldäischen Verschworenen und Anhänger Merodach B., Namens Belkaspai. Es folgt nun der vom Kanon genannte καιρος ἀβασι-

λευτος, ein dreijähriger Streit zwischen Kronprätendenten. Nach Polyhistor bei Eusebius (Chron. armen. ed. Mai p. 19) scheint zuerst ein Bruder Sanheribs König in Babylon geworden zu sein, den ein Hagisa vertrieb, welcher nach 30tägiger Herrschaft von Merodach Baladan getödtet wurde. Daß dieser der alte ungebeugte Held, der nochmals aus den Sümpfen seiner Heimat auftauchte, um sich der Herrschaft zu bemächtigen, und nicht ein Sohn desselben war, wird jetzt nach Lenormant auch von Schrader (a. O. S. 343) angenommen, welcher den Umstand, daß der Merodach Baladan Sanheribs niemals als Sohn eines andern M. Baladan bezeichnet ist, für diese Annahme günstig bezeichnet. Dann hat der Chaldäer, welcher Juda in den patriotischen Kampf ziehen wollte, vier assyrischen Herrschern nacheinander (Tiglat Pileser, Salmanassar, Sargon, Sanherib) den zähesten, oft und lange erfolgreichsten Widerstand geleistet. Sanherib besiegt ihn endlich — ina risch scharruti: im Beginn seiner Herrschaft, also 704—703, womit der ptolemäische Kanon stimmt (s. vorhin), und Polyhistor bei Eusebius, nach welchem nach dem Tode des Hagisa (Akises) Marodach Baldanus per vim regnum tenebat sex mensibus. (Die weitern Worte: eum vero interficiens quidam, cui nomen erat Elibus (Bel.), regnabat, widersprechen der inschriftlichen Aussage Sanheribs, wornach er noch in spätern Jahren denselben Merodach Baladan, den er in seinem ersten Feldzug besiegt, wieder zu bekämpfen gehabt habe.) Er unterlag bei der Stadt Kis, die Nebukadnezar dem Stadtgebiet von Babylon einverleibte. Doch entkam der alte Streiter wieder, nachdem er etwa ein Jahr lang seinen Thron in Babylon wieder aufgerichtet

hatte. Sanherib machte nun eine in seinem Palast aufgezogene Creatur, Belibus, den Polyhistor irrig zum selbständigen Prätendenten macht, zum Unterkönig in Babylon 704. 699, ein Jahr nach dem unglücklichen Feldzug gegen Ägypten und Judäa, hatte sich Merodach Baladan wieder aufgerafft, ohne Zweifel auch in Folge der günstigen Nachrichten von Südpalästina herüber, und mit einem jungen Fürsten Suzub verbündet, worauf Belibus mit ihnen sich zu vertragen sucht, aber abgesetzt und nach Assyrien verbracht wird. Suzub unterliegt und Merodach Baladan entflieht zu Schiff nach Nagit Raggi auf einer Insel des persischen Meerbusens. Sanherib setzt seinen Sohn Asarhaddon zum König von Akkad und Sumir (Babylonien) ein im Jahr 699. Nochmals wandte sich Merodach Baladan, dem der König von Elam, Kudhir Nakhunta, ein Gebiet an der Küste eingeräumt hatte, gegen den verhaßten Assyrer, indem er eine Masseneinwanderung der jenem unterworfenen Chaldäer auf sein Gebiet bewerkstelligte. Aber Sanherib baute in Ninive eine Flotte, durch welche („syrische Schiffe“ wegen ihrer phönizischen Bemannung auf den Inschriften genannt) er jenes Küstengebiet verwüsten ließ. Nun erst tritt Merodach Baladan vom Schauplatze ab, nachdem er 43 Jahre lang durch alle Mittel die assyrische Oberherrschaft bekämpft hatte. (Vgl. Lenormant a. O. S. 149 ff.: Ein babylonischer Patriot des 8. Jahrhunderts.) Suzub erobert sich nun mit Hilfe Elams den babylonischen Thron, wird aber von Sanherib zweimal geschlagen und gefangen 687. Aus dem Gewahrsam entflohen wird er abermals König in Babylon, jedoch sammt dem Nachfolger K. Nakhunta's, Umman Menan, und dem ältesten Sohn Mer.

Baladans, Nabusumiskun, bei Kalul am Tigris aufs Haupt geschlagen, worauf Sanherib Babylon zerstören und den gefangenen Sohn Merodach Baladans enthaupten ließ. Im März 685 war die Stadt noch nicht zerstört, zur Zeit, da das Prisma des brit. Mus., auf dem Sanherib die Niederlage seiner Gegner erzählt, angefertigt wurde. In der großen, etwas später auf dem Felsen von Bavian eingegrabenen Inschrift berichtet er mit grausamem Wohlgefallen die Einzelheiten der Plünderung und Zerstörung. Er erwähnt dabei der Bilder des Gottes Bin und der Göttin Sala, welche 418 Jahre früher aus Assyrien entführt worden waren, und des königlichen Siegels Tiglat Samdams I, das man damals bereits seit 6 Jahrhunderten in der Hauptstadt aufbewahrt hatte. Lenormant a. O. S. 213. Doch schon 681 im Todesjahr Sanheribs baute die Stadt sein Sohn und Nachfolger Asarhaddon wieder auf und machte sie zu seiner Residenz. Der zweite Sohn Merodach Baladans blieb nicht lange im Besitz des Landes Bit-Jakin, das sein jüngerer Bruder Nahid Marduk durch Unterwürfigkeit gegen den Großkönig, ganz unähnlich seinem Vater, ihm abgewann. Doch in dessen Sohne Nabobelsum schien des Großvaters unversöhnliche Feindschaft gegen Assyrien wieder aufzuleben. Er conspirirte 651 mit dem zweiten Sohn Asarhaddons und Vicekönig von Babylon, Samulsumukin, gegen dessen ältern Bruder, den assyrischen Großkönig Asurbanipal (Sardanapal, seit 668 auf dem Thron). Sie unterlagen: Samulsumukin verbrannte sich lebendig in seinem Palast (648); der Enkel Merodach Baladans sollte als Friedenspreis vom neuen Könige Elams, Ummanaldas, zu dem er geflohen, ausgeliefert werden; doch

trug derselbe aus Furcht vor der fanatischen Kriegspartei Bedenken, den befreundeten Gast zu verrathen — von der diplomatischen Correspondenz, die zwischen Susa und Ninive hauptsächlich hierüber gewechselt wurde, sind mehrere Stücke auf Terracottatäfelchen im Archivbau des Palastes zu Kujundschik wieder gefunden worden — und als er sich nach einem verheerenden Krieg (645—644) dazu genöthigt fand, ließ sich der Enkel des großen Ahnen durch seinen Waffenträger ermorden, und Asurbanipal erhielt die Leiche zugesandt, an der er unwürdig noch seine Rache zu kühlen suchte. Er ließ sie enthaupten, den Körper auf dem Schindanger aussetzen und die Bestattung desselben verbieten (die Texte darüber in Smith's Asurbanipal S. 205—265). Ein kleines, gutgearbeitetes Basrelief aus dem Palast zu Kujundschik im brit. Museum stellt den ninivitischen Großkönig im Haremsgarten inmitten seiner Frauen zechend dar, und das einbalsamirte Haupt seines Todfeindes Nabobelsum an einem der Bäume des Gartens dem Könige gegenüberhängend, daß er im Genuß solchen Anblicks seine Freuden erhöhe. Aber, spricht der Prophet Nahum, der ältere Zeitgenosse Asurbanipals: „Der Herr ist ein eifriger Gott und ein Rächer, ja ein Rächer ist er und voll Grimmes, der es seinen Feinden nachträgt.“ Erst angesichts der entsetzlichen, jetzt für die letzten Jahrhunderte des assyrischen Reichs vollständig aufgedeckten Geschichte desselben und seiner Denkmale begreift man den Propheten, wenn er gegen Ninive das gewaltige Wort spricht: „Es wird der Streithammer wider dich heranziehen und die Feste belagern . . . . Raubet Silber, raubet Gold, denn hier ist der Schätze kein Ende und der Menge aller köstlichen

Kleinode. Nun aber muß sie rein abgelesen und geplündert werden, daß ihr Herz verzage, alle Kniee schlottern, alle Lenden zittern, aller Angesichte erbleichen wie ein Topf. Wo ist nun die Wohnung der Löwen, da Löwe und Löwin mit den Jungleuen wandelten, und niemand konnte sie schrecken? Der Löwe raubte volles Genüge für seine Jungen und würgte für die Löwinnen; seine Höhlen füllte er mit Beute und seine Behausungen mit Zerfleischtem. Siehe, Ich will an dich, spricht Gott Zebaoth, verbrenne deine Kriegswagen, und das Schwert soll deine jungen Leuen fressen . . . Wehe der Mordstadt, ganz gefüllt mit Lüge und Gewaltthat, wo des Raubens kein Ende . . . die Völker verschacherte durch ihre Buhlereien und Nationen durch ihre Blendwerke . . . Auch du mußt trunken werden (vom Zornbecher des Herrn). All deine Festen sind Feigenbäume mit Frühfeigen: schüttelt man sie, so fallen sie dem Esser in den Mund. Zu Weibern wird dein Volk, es frisset Feuer deine Riegel . . . das Schwert wird dich fressen wie Käfer, dich überfallen wie Heuschrecken". Das prophetische Wort und Gesicht — „Horch! klatschende Peitschen und rasselnde Räder, springende Rosse und hüpfende Wagen, . . . blitzende Speere, schwere Menge Erschlagener, man strauchelt über die Leichen" — verwirklichte sich, als schon ein Menschenalter später die Babylonier und Meder, jene von Nabopolassar, diese von Kyaxares geführt, Ninive eroberten und in einer Weise zerstörten, wie es nicht wieder erlebt wurde (605); (auffallend genau nach dem Wort Nahums 3, 19: „unheilbar dein Bruch, tödtlich dein Schlag; Alle, die dein Geschick vernehmen, klatschen mit der Hand über dich, denn über wen ist nicht deine Bosheit ergangen

immerdar"?) Denn die Weltstadt hat sich nicht wieder erhoben, wie es mit Babylon zum öftern geschah, und erst nach beinahe fünfundzwanzig Jahrhunderten war der Menge ihrer Steinschriften und Denkmale eine friedliche Auferstehung beschieden, weniger zum Ruhm ihrer Gründer, als zur Bewährung und zum Triumph des geschichtlichen und prophetischen Wortes der Bibel.

V. 1 des Kapitels sind zwei Baladan genannt, der besprochene Vaterlandsvertheidiger und sein Vater Baladan. Man vermuthet hiebei ein Mißverständniß, da jener ein Sohn Jakins in den assyrischen Inschriften heißt, (wie schon in der Prunkinschrift Tiglat-Pilesers: Marduk—habal—iddina, habal Jakini, sar tihamtiv: M. B., Sohn Jakins, des Meeres König), und meint, der Hebräer habe die Wortzusammensetzung für einen Genitivausdruck gehalten: Merodach Baladani, sc. filius, was dann zum Ueberfluß durch den Zusatz noch verdeutlicht worden wäre (Nägelsb. a. O. S. 422). Indessen wird das Hebräische im Recht sein mit seinem „Sohn Baladans" und derselbe dennoch auch Sohn Jakins geheißen haben können. Denn, wie Schrader a. O. S. 342 und schon in Keilschr. und Gesch.-Forsch. S. 207 nachweist, sollen Bezeichnungen, wie Söhne von Gewissen, wenn sie von Herrschern gebraucht werden, wie Jehu, Sohn des Omri, Achuni, Sohn des Adini (bekannt ist aber auch der biblische erweiterte Sohnsbegriff für Enkel, Urenkel und noch entferntere Grade) diese Herrscher nicht als wirkliche Söhne der als Väter genannten Persönlichkeiten, sondern lediglich als Beherrscher der nach den Gründern der Dynastie benannten Herrschaftsgebiete Bit—Adini, Bit—Omri u. s. w. vor-

führen. Ebenso sollte Merodach „Sohn des Jakin“ als Mitglied des über Bit—Jakin herrschenden Fürstengeschlechts bezeichnet werden, woneben derselbe als leiblichen Vater den Träger eines ganz andern Namens haben konnte, und das zweite Baladan unsres Verses eine im Assyrischen gar nicht ungewöhnliche Verkürzung des unmittelbar vorangehenden vollen Namens ist. — Den Kriegs- und Siegesbulletinstil eines alten assyrischen Eroberers wie Sanherib charakterisirt der s. g. Bellinocylinder, welcher i. J. 702, im 4. Jahr des Königs, nach der Besiegung Merodach Baladans angefertigt wurde, da in ihm des Feldzugs gegen Syrien, Aegypten, Judäa nach keine Erwähnung geschieht. Es heißt, nachdem die Besiegung des Babyloniers und der mit ihm verbündeten Elamiter angegeben ist: „Er floh in das Land Guzumman, barg sich in Sümpfen und Schilfrohr und brachte so sein Leben davon. Die Wagen, Rosse, Maulthiere, Esel, Kameele und Dromedare, welche er auf dem Schlachtfelde gelassen, erbeuteten meine Hände. Seinen Palast in Babylon betrat ich voller Freude und öffnete seine Schatzkammer: Gold, Silber, Gegenstände von Gold und Silber, kostbare Steine allerlei Art, seine Habe, Besitzthümer, reiche Schätze, seine Gattin, Palastfrauen, die Großen, die gesammten mit Verwaltung des Palastes betrauten Beamten, so viel ihrer waren, führte ich fort, bestimmte ich zur Sclaverei. Hinter ihm her in das Land Guzumman sandte ich meine Soldaten, mitten hinein in die Sümpfe und und Moräste. Fünf Tage vergehen — nicht ward eine Spur von ihm gesehen. In der Kraft Asurs, meines Herrn, nahm ich 89 befestigte Städte und Burgen Chal-

däa's, sowie 820 kleinere Städte in ihrem Gebiete und führte ihre Gefangenen fort. Die Araber, Aramäer und Chaldäer, welche in Erech, Nisser, Kis, Kutha, sammt den Bewohnern der aufrührerischen Stadt führte ich fort, bestimmte sie zur Gefangenschaft. 2,008,000 Männer und Weiber, 7200 Pferde, Maulthiere, 11,113 Esel, 5230 Kameele, 80,100 Rinder, 800,600 Stück Kleinvieh, eine reiche Beute, führte ich gegen Assyrien ab."

VI.

Das der Zeit nach späteste und unstreitig bedeutendste der c. 36 bis 39 berichteten Ereignisse, die assyrische Katastrophe in Judäa, welche die große Expedition Sanheribs gegen Syro-Phönizien und Aegypten ruhm- und erfolglos abschließt und dem kleinen Land durch seinen großen Propheten ein so glänzendes Relief verliehen hat, ist, wie schon Eingangs erwähnt worden, in 36 f. vorangestellt, das letzte auch in der Darstellung zum ersten gemacht worden. Es wurde auch schon berührt, daß nach dem durch den gut beglaubigten assyrischen Regentenkanon des Ptol. nicht im vierzehnten, sondern im achtundzwanzigsten Regierungsjahr des Hiskia, nicht wie dieß bisher nach der hier brüchig gewordenen biblischen Chronologie allgemein galt, im Jahr 714, sondern 701 jener Feldzug Sanheribs, der dritte seit seiner Thronbesteigung, unternommen worden ist. Nach den assyrischen Listen wie nach dem astronomisch festgestellten ptolemäischen Kanon, welcher das Jahr 709 das erste des Arkeanos nennt, kann kein Zweifel sein, daß Sargon, der Vater Sanheribs, erst 709 den Thron Babylons bestieg; und ebensowenig nach den assyrischen

Verwaltungslisten darüber, daß Sanherib nach Ermordung seines Vaters am 12. Ab (Juli) des Jahres 705 erst zur Herrschaft gekommen ist. Weiter ist im assyrischen Regentenkanon ausdrücklich um ein Jahr später als der dritte Feldzug Sanheribs, somit für das Jahr 700, die Einsetzung des Asurnadinsum (d. h. Asur schenkt den Namen) zum König von Babylonien durch Sanherib angegeben, und der astronomische Kanon nennt desgleichen dieses Jahr als das erste des Aparanadius (vielmehr Asaranadius (=Asordan=Asurnadinsum).

Man verkannte bald im B. Jesaia die sachliche Voranstellung von C. 36—37 und ihre logische Nothwendigkeit, faßte sie chronologisch und verlegte die Ereignisse derselben ins 14. Jahr Hiskia's, an welche man dann die 38—39 erzählten durch die allgemeine Zeitbestimmung: in jenen Tagen und: in jener Zeit, als nur wenig später vorgefallene anschloß. Lenormant u. A. wollen durch Umstellung der Kapitel helfen, so daß ursprünglich 38 f. mit der Ueberschrift: Es geschah im 14. Jahr Hiskia's vorangegangen und 36 f. mit der Ueberschrift: Es geschah im 14. Jahr, nämlich nach den vorerzählten Ereignissen, gefolgt wären. Muß man aber einmal an den Ueberschriften ändern, so läßt man lieber die sonst so wohl berechtigte Stellung der Kapitel unangetastet und hebt die Hauptschwierigkeit durch eine kleine Aenderung und durch Wiederherstellung der ursprünglichen Bedeutung der vierzehn Jahre in 36, 1, wo die Chronologie nun einmal durchaus das 28. Jahr Hiskia's verlangte, sowie 38,1 das vierzehnte, so daß dann 39,1 die allgemeine Zeitangabe, da sie durch den Zusammenhang mit 38 näher normirt wird, bestehen

bliebe. Niemals aber ist ursprünglich das vierzehnte Jahr 36,1 als Rahmen aller folgenden Geschichten bis 39 incl. gedacht und eingesetzt worden. Dagegen sprechen die Zeitangaben der beiden letzten historischen Kapitel. In dem von Isaia ursprünglich selbständig verfaßten Geschichtsabschnitt, der nicht als solcher in sein Weissagungsbuch eingereiht wurde, ist jedenfalls die chronologische Abfolge der Ereignisse von 36—39 eingehalten und mit den nöthigen Zeitdaten versehen worden, so daß die Erzählung selbst mit dem vierzehnten Jahr Hiskia's, als dem seiner Erkrankung, begann, und der Vorfall mit den babylonischen Gesandten als ungefähr in derselben Zeit, nur etwas später, geschehen angereiht worden. Wenn sodann der Bericht über die assyrische Expedition mitgetheilt wurde, so konnte allenfalls derselbe, der in das 28. Jahr Hiskia's fiel, wieder in der 36,1 angegebene Weise chronologisch bestimmt werden, indem damit das vierzehnte Jahr nicht nach der Thronbesteigung, sondern nach den vorher erzählten Ereignissen, der Erkrankung und Wiedergesung des Königs, bezeichnet war, was thatsächlich das 28. Jahr der Regierung desselben gewesen ist. In deren vierzehntem Jahr war die Verheißung dem König gegeben worden: „von der Hand des Königs von Assur will ich dich erretten und diese Stadt, und will schützen diese Stadt." Da diese Verheißung jetzt, vierzehn Jahre, nachdem sie gegeben war, sich erfüllte, so lag es sehr nahe, den Zug Sanheribs, in welchem sie sich verwirklichen sollte, in derselben Weise, aber mit Weglassung der Worte: „des Königs Hiskia", zu datiren. Im 14. Jahr der Regierung des Königs die Weissagung, und abermals nach

14 Jahren ihre Erfüllung. Die Epoche der letztern verdiente ja wegen der monumentalen Größe des Ereignisses, in dem sie sich verwirklichte und der Folgen desselben für Juda beinahe, als Anfangspunkt einer neuen Zeitrechnung zu gelten. Es wird dabei von Nägelsbach (a. O. S. 380) an ähnliche Zeitbestimmungen im Buche Ezechiels erinnert, wo ebenfalls der sachliche terminus a quo nicht ausdrücklich bezeichnet, sondern als bekannt vorausgesetzt wird. Der Verfasser der B.B.der Könige bearbeitete dann die Geschichten nach dem Texte der alten Quelle von Jesaia's Hand, nahm aber wohl die Sachordnung der Ereignisse aus dem Buch Jesaia's herüber. Für letztere verlor sich das richtige Verständniß, und aus dem vierzehnten Jahr allein, d. h. dem 28. der Regierung des Königs (36,1), wurde nun das vierzehnte seiner Regierung, wie es nunmehr heißt: im vierzehnten des Königs, und 38 f. je zu Anfang mit allgemeiner Zeitbezeichnung an die vorigen Ereignisse und ihren ungefähren Zeitrahmen angeschlossen. Natürlich ist die falsche Datirung dann alsbald von einem der beiden Texte, in welchem sie von maßgebender Stelle aus bei Anfertigung einer neuen Abschrift zuerst angebracht worden war, auch in den andern getragen worden.

Seinen dritten Feldzug erzählt Sanherib auf dem in den Trümmern seines Palastes zu Kujundschik (Mosul gegenüber) gefundenen, schon oben erwähnten hexagonalen Thoncylinder, dessen große Inschrift seine ersten acht Feldzüge schildert, sodann kommen noch als theilweise Parallelen die Inschriften auf den Stieren, die am Eingang jenes Palastes standen, die kleine über einem

Bilde, das Sanherib auf einem Throne sitzend und beim Empfang jüdischer Gefangener darstellt, und eine Erwähnung der Unterwerfung Juda's sowie des Königs Hiskia in der Inschrift von Constantinopel in Betracht. Dazu berichtet über diesen Feldzug neben Jesaia, dem zweiten Buch der Könige und der Chronik auch Herodot (II, 141). Die biblischen Berichte werden durch die hier unerwartet ausgiebige Controle gleichzeitiger profaner Nachrichten so vollständig gerechtfertigt, daß der Hyperkritik nur noch die Ausflucht blieb, den Uebersetzungen der assyrischen Berichte könne man kein großes Zutrauen schenken, weil sie mit den biblischen Berichten gar zu sehr übereinstimmen. Die Ermordung Sargons, die Wirren, die sich daran knüpften, der Aufstand der Babylonier fielen wie Funken in den auch in Syro-Phönicien und Palästina bis nach Aegypten hin aufgehäuften Zündstoff. Die meisten dortigen Völkerschaften griffen zu den Waffen und glaubten den Augenblick gekommen, das harte Joch der Assyrer brechen zu können. Auch Juda, obgleich von Jesaia stets auf die einzige Hilfe hingewiesen, konnte unter seinem thatkräftigen König der Bewegung nicht thatlos gegenüberstehen. Hiskia fiel ab von Assyrien (2 Kön. 18,7), in dessen Obmacht der hochmüthige Achas sich gebracht hatte (16,7), und um die Gunst der Umstände auszunützen und zugleich eine unter Achas dem Lande geschlagene Scharte (2 Chron. 28,18) auszuwetzen, bekriegte er das Philistäerland und „schlug die Philister bis gegen Gaza und ihr Gebiet von den Wächterthürmen an bis zu den festen Städten" (2 Kön. 18,8), obgleich das Land zu gutem Theil unter assyrischem Schutze stand. Die Verbindung des Abfalls von

Assyrien mit der Bekriegung der Philister zeigt deutlich, in welche Zeit beides zu versetzen ist. Das eine wie das andere geschah auch sicher auf Anstiftung der ägyptischen Partei, welche in dem anscheinend äußerst günstigen Zeitpunkt leicht das Ohr des Königs gewann und über die Gefahr („Aegypten wird eitle und nichtige Hilfe leisten, ein Prahlhans, der sich nicht von der Stelle rührt"; „Wenn ihr euch ruhig haltet, werdet ihr gerettet werden, in Hilfe und Gottvertrauen wird eure Rettung sein. Ihr spracht: Nein, sondern zu den Rossen (Aegyptens) wollen wir Zuflucht nehmen — daher sollt ihr flüchten! auf schnelle Renner wollen wir steigen — darum sollen noch schneller laufen eure Verfolger", Jes. 30,7 15 f.) durch Zusage ägyptischer Hilfe hinwegtäuschten. Der Großkönig ließ auch, nachdem er Babylonien und Medien niedergeworfen hatte, seiner jenseits des Euphrat nicht länger warten. Sanherib wandte sich zuerst gegen die phönicischen Städte. Sidon, das nicht lange vorher Sargon durch fünf Jahre erfolgreich widerstanden hatte, unterwarf sich, denn „seinen König Eluli überwältigte der Schrecken der Majestät meiner Herrschaft (schreibt Sanherib), und er floh weithin mitten in's Meer." An seine Stelle setzte der Assyrer den Ethobal unter Verpflichtung zu bestimmtem Jahrestribut. Nach einander unterwarfen sich nun die Kleinkönige jener Länder: Abdilit von Arvad, Urumilki von Byblos, Mitinti von Asdod, Buduil von Ammon, Chamosnadab von Moab, Malikram von Edom; „die Küstengebiete insgesammt brachten ihre reichen Geschenke und Geräthe mir dar und küßten meine Füße." Diese Aufzählung beginnt mit Menahem von Samsimuruna, was H. Raw-

linson u. A. für Samaria nahmen, wo nach dem Falle des Nordreichs assyrische Vasallenfürsten eingesetzt worden wären. Aber Samaria wird seit ihrer Eroberung durch Sargon nicht mehr in den assyrischen Inschriften erwähnt, worin sie ebenfalls mit der Bibel stimmen, und heißt constant Samirina [1]). Askalon versuchte Widerstand und verlor seinen Fürsten Zidka, der mit seiner Familie exilirt wurde, sammt den „Göttern des Hauses seines Vaters." Auch die von Askalon abhängigen Städte, Betdagon, Joppe, Bene-Barak, Hazor (Azuru ass.) wurden eingenommen. Nicht anders erging es Ekron, das „seinen König Padi, welcher Treue und Eidschwur Assyrien gehalten, in eiserne Bande geschlagen und dem Hiskia von Juda überliefert hatte, der ihn im Kerker einschloß" [2]). Die Unterwerfung der Stadt durch Hiskia, wie sie der assyrische Text meldet, paßt vortrefflich zu den vorerwähnten Eroberungen, die Hiskia nach 2 Kön. 18, 8 im Land der Philister gemacht hatte. Noch hielt sich der Großkönig abseits von Juda, da die ägyptisch-

1) Samsimuruna ist daher eine kanaanitische Stadt, auf dem Cylinder an der Spitze der tributären kanaanitischen Staaten, vor Sidon, Arvad, Byblus genannt, wohl Schomron Meron Jos. 12, 20, das Socin (Palästina und Syrien, Leipz. 1875, S. 441) mit heutigem esSemirije etwas nördlich von Akko, südlich von Akzib-Ekdippa identifizirt. Lenormant (a. O. II. S. 194) sieht in Samsimuruna Orthosia der Griechen. Nach seiner Zusammenstellung mit Sidon u. s. w. dürfte es im nördlichen Phönicien gelegen haben.

2) Amkarruna, von Oppert u. A. für Migron erklärt, das doch nur ein kleiner Marktflecken in Benjamin war. Dazu muß Amkarr. viel weiter westlich gelegen haben, nahe bei Eltheke, und ist zweifellos in Ekron erkannt. Die Aussprache Akkaron in Sept. und Josephus steht der assyrischen weit näher als die masoretische. Die Verdopplung ist aufgelöst, wozu Ambakum aus Habbakuk zu vergleichen steht.

äthiopische Macht ihm entgegenrückte, ihre Bundesgenossen in Südwestpalästina zu schützen: „Die Könige von Aegypten, die Schützen, die Wagen, die Rosse des Königs von Miluchchi (nicht nach Lenormant der westliche Theil des Delta, sondern Oberägypten und ein Theil von Nubien, Schrader a. O. S. 86 f.), unzählbare Schaaren riefen sie herbei. Im Angesicht von Altaku ward mir gegenüber die Schlachtordnung aufgestellt (zwischen Asdod und Timnath, Jos. 29, 44 Elteke). Im Vertrauen auf Asur meinen Herrn kämpfte ich mit ihnen und brachte ihnen eine Niederlage bei. Den Obersten der Wagen und die Söhne des ägyptischen Königs sammt dem Obersten der Wagen des Königs von Miluchchi nahmen meine Hände lebend inmitten der Schlacht gefangen. Die Städte Altaku und Timnath griff ich an, nahm sie und führte ihre Beute fort." Nach der Schlacht bei Altaku erobert nun Sanherib Ekron, läßt die vornehmsten Bürger auf dem Umkreis der Stadtmauern pfählen und bewirkt die Freilassung des Padi aus Jerusalem, den er wieder auf seinen Thron setzt, indem er ihm den Tribut seiner Herrschaft auflegte. Nun erst, gegen Phönizier, Philister, Aegypter siegreich geworden, was die biblische Geschichte als ihr ferner liegend übergeht, wendet er sich direkt gegen Juda: „Hiskia aber von Juda, welcher sich mir nicht unterwarf; 46 seiner festen Städte, zahllose Burgen und kleine Oerter, durch Niederlegung der Wälle und offenen Angriff belagerte ich, nahm ich ein. 200, 150 Menschen, groß und klein, männlichen und weiblichen Geschlechts, Pferde, Maulthiere, Esel, Kamele, Rinder und Schafe ohne Zahl führte ich aus denselben fort und rechnete ich als Kriegs-

beute. Ihn selber schloß ich wie einen Vogel im Käfig in Jerusalem seiner Königstadt ein. Befestigungen führte ich wider ihn auf, und die Ausgänge des Hauptthores seiner Stadt sperrte ich. Seine Städte, die ich geplündert, trennte ich von seinem Gebiete ab und gab sie Mitinti, dem König von Asdod, Padi, dem König von Ekron und Zilbel, dem Könige von Gaza; also verkleinerte ich sein Land. Ihn, den Hiskia überwältigte der Schrecken der Majestät meiner Herrschaft; die Araber und seine Getreuen, welche er zur Vertheidigung von Jerusalem, seiner Königsstadt, hineingenommen und denen er Soldzahlung bewilligt hatte, sammt 30 Talenten Goldes, 800 Talenten Silbers, ..., elfenbeinernen (Ps. 45, 9. Am. 6, 4 מטות שן) Ruhebetten und Prachtsesseln, einem gewaltigen Schatze, und dazu auch seine Töchter, Palastfrauen, seine männlichen und weiblichen Haremsdiener (?) ließ er mir nach Ninive, meinem Herrschersitze, nachführen." Sanherib vertheilte die von Juda abgerissenen Gebiete an die philistäischen Könige, welche Hiskia vorlängst bekriegt und geschädigt hatte. Man hat hier eine den biblischen Berichten fast congruente, höchst bemerkenswerthe Darstellung. Jes. 36, 1 und 2 Kön. 18, 13 berichten nicht minder, daß der Großkönig alle festen Städte in Juda eingenommen habe. Dieß geschah nach assyrischem Bericht nach dem Zusammentreffen mit den Aegyptern bei Elteke durch von Westen aus der philistäischen Niederung ausgesandte Truppentheile, da der Haupttheil des Feldzuges nach Niederwerfung Phöniziens dort und gegen Aegypten sich abspielte. Hiskia sah sich nun zur Tributzahlung genöthigt. Die Summe betrug nach 2 Kön. 18, 14 dreißig

Talente Gold und 300 Talente Silber, auf dem assyrischen Prisma jedoch 800 Talente Silber. Beide Angaben, nur scheinbar mit einander in Widerspruch, sind ein glänzendes Zeugniß der gegenseitigen Unabhängigkeit und der Zuverläßigkeit beider Berichte. Denn nach dem Nachweis von Brandis (Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien S. 98) machen 800 assyrische Talente genau 300 palästinische aus, da das schwere Talent der Hebräer und das kleine von Babylon-Assyrien genau im Verhältniß von 8 zu 3 standen, und jenes 2²/₃ assyrische Talente enthielt [1]). Für das Gold haben beide Berichte die gleiche Rechnung, da die Hebräer seit den Zeiten ihrer Könige dieses Metall in größeren Summen nach dem babylonischen Talente bestimmten. Die von Hiskia der bedungenen Contribution (2 Kön. 18, 14—16, was in Jes. 36 fehlt) beigefügten Geschenke sind auf dem assyrischen Prisma speziell aufgeführt.

Die der im Wesentlichen mitgetheilten Inschrift des Prisma parallele auf den Kujundschik-Stieren ist etwas verkürzt, bietet aber auch einzelne bemerkenswerthe Ergänzungen. Sie gibt speziell an, daß Eluläus, der König von Sidon, mitten aus dem Westlande weg auf die Insel Cypern vor den Assyrern geflohen sei, die Könige des Westlandes insgesammt Sanherib reiche Gaben angesichts

1) Lenormant erläutert a. O. II S. 199 die Rechnung in etwas durch den Beisatz: „Der Unterschied in Bestimmung der Summe zwischen beiden Urkunden ist also derselbe, der sich etwa bei unsern fünf Milliarden zwischen dem französischen Ausdruck in Franken und dem preußischen in Thalern geltend machen würde.“ Die Gesammtsumme der Contribution des sehr kleinen Königreichs Juda war über acht Millionen Franken, bei damals fünf- bis sechsfach höherm Werth der Edelmetalle. Ebendas. S. 200.

der Stadt Uschu darbrachten, daß der Großkönig in der Schlacht bei Altaku den Obersten der Wagen und die Söhne des ägyptischen Königs sammt dem Obersten der Wagen des Königs von Miluchcha mit eigener Hand lebend gefangen, die höchsten Beamten der Stadt Ekron mit den Waffen getödtet habe. Nach derselben Inschrift „bewirkte er, daß ihr König Padi Jerusalem verlassen konnte", belagerte neben den 46 Städten Juda's auch befestigte (kleinere) Orte und die Städte, die in deren Bereich lagen, ohne Zahl („alle" der bibl. Berichte); (das Bild von Hiskia als dem Vogel im Käfig, eingeschlossen in Jerusalem, hat diese Inschrift nicht: es vergleicht sich demselben aber als kaum zufällige, merkwürdige Bestätigung des assyrischen Sprachgebrauchs Jes. 10, 14, wo der Großkönig sagt: „es griff wie nach dem Nest meine Hand nach dem Gut der Nationen, und wie man verlassene Eier sammelt, hab' ich die ganze Erde eingethan: da war keiner, der einen Flügel rührte, den Schnabel öffnete und pipte"). Endlich habe er die genannte Contribution, die genau im gleichen Betrag angegeben ist, die Araber, die Hiskia im Sold hatte [1]), sowie Gegenstände allerlei Art, die Schätze des Palastes Hiskia's, seine Palastfrauen nach Ninive abgeführt. Daß alle Könige des Westlandes Sanherib reiche Gaben dargebracht hätten, wird ruhmrednerische Uebertreibung dessen sein, was Arvad, Byblos, Asdod, Gaza, Ammon, Moab, Edom und wohl noch einige Andere thaten, welche sich

1) Ein classisches Zeugniß, daß Abschnitte in Jesaia, wo die Araber vorkommen, nicht unächt sind deshalb, weil dieselben nach diesem ihrem Namen damals noch nicht bekannt gewesen seien; assyr. sind sie Urbi genannt.

auf assyrische Seite gestellt hatten. Er war aber bis nach Lachis im südlichen Philistäa gelangt, wie neben der Bibel eine Inschrift über einem Basrelief bezeugt: „Sanherib, der König der Völkerschaar, der König vom Lande Assur, setzte sich auf erhabenen Thron und nahm die Kriegsbeute der Stadt Lakis entgegen" (Schrader a. O. S. 287). Hier verblieb er in Erwartung der Aegypter, denen er sich aus Furcht vor den feindlichen Elementen im Rücken, vor allem Juda, nicht allzusehr nähern mochte. Er zog sich sogar wieder nordwärts und stellte sich bei Altaku, im Südost von Ekron, dem ägyptisch-äthiopischen Heere. Trotz der hier gewonnenen Schlacht kam er aber nicht vorwärts, weder gegen Aegypten hin, noch auch nur gegen Jerusalem, sondern mußte, in Folge einer fürchterlichen Katastrophe, die über sein Heer hereinbrach, sich zu schleuniger Rückkehr nach Assyrien entschließen. Doch war die Schlacht bei Altaku nicht lediglich ein unbedeutendes Zwischenspiel in der Belagerung Ekrons, das vom Assyrer aufgebauscht worden, damit er die zweite Phase dieses Feldzugs, einen entscheidenden Sieg der Aegypter über ihn, um so besser verschweigen konnte (Bleek, Einleitung, 4. A. S. 256 f.). Die Schlacht war allem nach mit schweren Verlusten für den Großkönig verbunden und trug ihm wenig ein, da er hier nichts von Kriegsbeute, wie sonst doch immer geschieht, erwähnt; sie war ein Vorgeschmack einer noch entscheidenderen Niederlage, mit der der Feldzug allerdings abschloß, die ihm aber nicht die Aegypter beibrachten. Diese zogen sich vielmehr nach genannter Schlacht zurück, hatten jedenfalls noch weniger davon profitirt und befanden sich kaum in der Lage, in glücklicher Offensive vorzugehn. Berichten daher

die assyrischen Inschriften nichts von einer solchen, in der letzten Phase des Feldzugs vorgefallenen Schlacht, so ist der Grund davon nicht, weil dieselbe unglücklich für die Assyrer ausgefallen war, welche auch gar nicht, so viel wir aus allen Berichten schließen müssen, weiter südwärts gegen Aegypten vordrangen, wie umgekehrt die Aegypter nicht nach Nordwesten als die vermeintlichen Sieger, was sie als die wirklichen doch immer thun mußten. Die angebliche zweite Schlacht im Feldzuge von 701, oder die Annahme eines spätern zweiten Feldzuges gegen Syrien und Aegypten, welcher in der biblischen Darstellung mit dem genannten ersten combinirt worden wäre, ist nur ein selbsterfundener Hilfsbegriff, um sich die Katastrophe, in welcher das assyrische Heer nach biblischer Darstellung unterging, zu erklären oder über sie wegzukommen. Auf dem Weg gegen Aegypten kam die Hauptmasse des assyrischen Heeres gleich anfangs in seinem Marsch von Nord nach Süd bis Lachis (heute Um Lakisch, an der Hauptstraße von Jerusalem nach Gaza, im Niederlande Judäa's zwischen W. Simsim und W. el Hessy), und hierher verbrachten die Judäer gleich anfangs den großen Tribut 2 Kön. 18, 14, da Hiskia bei dem unaufhaltsam raschen Fortschreiten und der Niederwerfung seiner Bundesgenossen durch Sanherib eingeschüchtert wurde, zumal auch die ägyptische Hilfsmacht sich nicht rasch genug sammelte und Hilfe brachte. Der assyrische Bericht verschiebt aber hier den richtigen Verlauf der Ereignisse, wie ihn die Bibel darstellt, indem er mit der Tributleistung der Juden den unrühmlichen Feldzug abschließt, wie um ihm ein besseres Relief zu geben und den großen Manco zu verdecken oder auszufüllen, in

welchen er auslief. Schon Schrader (a. O. S. 307 f.) hat erkannt, daß die Inschriften hier das verhältnißmäßig Geringe, was der Assyrer gegen Juda ausrichtete, ungewöhnlich in der Darstellung ausstaffiren, um darüber, daß er unverrichteter Sache abziehen und relicta non bene parmula fluchtähnlich nach Ninive zurückeilen mußte, sich völlig auszuschweigen, oder was auf dasselbe herauskommt, den vielversprechenden Anfang des Kriegszuges gegen Juda in der Darstellung an das weniger als nichtssagende Ende desselben zu setzen. So vermochte man schon im alten Assyrien „die Ereignisse zu gruppiren", um den gewünschten Effekt hervorzubringen.

Von Lachis aus entsendet der Großkönig, bereits im Besitz aller festen Punkte Judäa's mit Ausnahme der Hauptstadt, sowie im Besitz der Contribution, die ihm allein keine Sicherheit geben konnte, eine starke Truppe gegen Jerusalem, um dessen König zum Vasallenthum und Bündniß, sowie zur Uebergabe der festen Stadt zu nöthigen, die er bei weitern Operationen gegen Aegypten nicht als drohenden Punkt sich im Rücken lassen konnte. Er verdoppelt seine Anstrengungen, als er Nachricht vom Anrücken des großen ägyptisch-äthiopischen Heeres erhält; sie prallen aber an dem durch den großen Propheten und wohl auch den Eindruck jener längst erharrten Nachricht gestählten Widerstand des jüdischen Königs ab. Der Großkönig war mittlerweile nach Libna gezogen, wo Rabsake, einer der Obersten der vor Jerusalem detachirten Heeresabtheilung ihn mit der Belagerung jener Stadt beschäftigt trifft, um ihn von der Vergeblichkeit aller Versuche, Hiskia und Jerusalem umzustimmen, zu benachrichtigen (Jes. 37, 8 ff.) Mit Libna ist

sicher die altkananäische Königsstadt, nachmalige Priesterstadt Jos. 10, 29 in der Niederung, nicht weit von Lachis, gemeint (die V. de Velde in dem Tell Arak el Menschijeh wiedergefunden haben will, zwischen Sumeil und Lachis etwas ostwärts gegen Eleutheropolis, Beit Dschibrin, ausgebogen, mit alten Befestigungstrümmern). Jedenfalls ist der Großkönig auf jene Kunde nicht vorwärts gegen Aegypten, sondern in der Hoffnung, die heiß begehrte Hauptstadt zu forciren, in der Linie dorthin zurückgegangen. Lenormant, der hierin Oppert sich anschließt, nimmt (a. O. II, S. 204) dagegen ersteres an, indem er mit jenem meint, Libna hier nicht von der alten Stadt in Juda, sondern von Pelusium verstehen zu müssen, weil auch Herodot den Großkönig dorthin kommen läßt. Herodot ist hierin jedoch nicht verläßlich (s. u.), und nichts spricht dafür, daß Sanherib über Lachis weiter südwärts gekommen. Er zog sich vielmehr in seiner nicht ungefährlichen Lage, da er Hiskia und dessen feste Hauptstadt nicht zu gewinnen vermochte, noch weiter nordwärts in das ihm wiedergewonnene Gebiet der Ekroniter, wo er zum Stehen und Schlagen mit den endlich heraufgelangten Aegyptern kam. Denn die Schlacht von Altaku muß während der weitern Verhandlungen Rabsake's und Hiskia's Jes. 37, 9—35 vorgefallen sein und ist der Schlußkatastrophe des Feldzuges nur wenige Zeit vorangegangen. Tirhaka, der die Aegypter führte, der letzte und größte König der fünfundzwanzigsten, äthiopischen Dynastie, residirte in Theben, wo auf dem linken Nilufer im Palast zu Medinet Abu noch Sculpturen vorhanden sind, welche ihn im Kampf mit Asiaten (Assyrern) darstellen. Auf Inschriften aus Sanherib's Zeit ist sein

Name noch nicht nachgewiesen. Dagegen rühmt Sanherib's Enkel Asurbanipal von seinem Vater Asarhaddon (681—668), daß er Aegypten erobert und zu Assyrien geschlagen, und Tirhaka's, des Königs von Aethiopien, Kriegsmacht vernichtet habe (Schrader a. O. S. 338), daß er auch selbst seinen ersten Feldzug gegen den rebellischen Tirhaka (Tarku—u) von Aegypten und Meroe gerichtet habe. Damit kommt die Angabe des Manetho überein, daß Tirhaka 366 Jahre vor der Eroberung Aegyptens durch Alexander den Großen anzusetzen sei, ein weiterer Fingerzeig für die Zeit des dritten Feldzuges Sanheribs. Manetho's Nachricht paßt ungleich besser zu den assyrischen Angaben (701), als zur herkömmlichen Chronologie des Feldzuges (714).

Die biblischen Berichte, welche diese Periode so anschaulich behandeln, sind nicht ohne Anfechtung geblieben. Der Abschnitt 2 Kön. 18, 14—16 (die Tributleistung Hiskia's nach Lachis an Sanherib soll sich gar nicht auf letzteren, sondern auf Sargon und seinen Feldzug im 9. Jahr seiner Regierung, J. 711, beziehen, die Stelle sei nicht ursprünglich, und der Name Sanherib in V. 13 willkürlich ergänzt. Allein wie diese Confusion entstanden wäre, weiß man um so weniger zu erklären, als jener frühere Feldzug zwar in Palästina sich abwickelte, aber nicht Juda galt, sondern der Eroberung Asdods, während dabei einer Unternehmung gegen Juda weder hier noch überhaupt später in irgend einer der Inschriften Sargons gedacht wird, und ebensowenig die Bibel da, wo sie der Eroberung Asdods erwähnt (Jes. 20, 1), etwas von feindlichen Absichten gegen oder gar Conflik-

ten jenes Großkönigs mit Juda zu erkennen gibt (Schrader a. O. S. 311). Dazu müßte der so auffallende Einklang der biblischen Angaben über die Sendung des Tributes und der Qualität wie Quantität desselben, wie über den Ort, wo der Großkönig sich aufhielt und die jüdische Gesandtschaft empfieng, mit den assyrischen inschriftlichen Berichten Sanheribs beseitigt werden, und dieselben doch irgendwie und -wo bei Sargon untergebracht werden können, in dessen sonst sehr ausführlichem Inschriftenmaterial sich keine Spur von alledem nachweisen läßt. Umgekehrt betrachtet man auch 2 Kön. 18, 14—16 als die allein authentische und zeitgenössische Relation der Bibel über jenen Feldzug, alles andere nebst Jes. 36 f. als legendarische, exilische Verarbeitung ältern Geschichtsstoffes, die schon durch ihre Anspielung auf die babylonische Deportation (20, 17) die spätere Zeit verrathe. Doch ist es kaum eine Anspielung, sondern die Weissagung eines überaus legitimirten Propheten, den hier beinah schon sein natürlicher Scharfblick zur Äußerung des Drohwortes befähigen konnte; daß aber V. 14—16 immer nur die Aussprache „Hiskia" ohne den dunkeln Endlaut (ו), in den andern Theilen nur die andere Aussprache sich findet, wie auch Jes. 36—39, ist doch sehr prekär und beweist keinenfalls etwas für eine frühere Abfassung jener Verse und für eine spätere der übrigen Stücke; und wenn jener kleine Abschnitt V. 14—16, der von der Abordnung einer Gesandtschaft nach Lachis und der Einbringung der Contribution handelt, in Jesaia wie in der Chronik fehlt (2 Chron. 32), so erklärt sich dies hinlänglich aus der besprochenen verkürzenden Bearbeitung der Historie bei Jesaia und der noch weit mehr

verkürzten Darstellung der Chronik, die ja überhaupt derlei zum Nachtheile Juda's gereichenden Berichten gern aus dem Wege geht, legt dagegen allerdings die schon oben befürwortete Annahme einer gemeinsamen älteren Quelle nahe, der sicher auch V. 14—16 angehört hat. Denn läßt sich zur Noth V. 17 an V. 13 anschließen, wie ja dies in einer Menge ähnlicher Fälle bei der einfachen Geschichtsdarstellung der Bibel geschehen kann, so hat man doch den Eindruck bei V. 17, als ob von Lachis, von wo aus drei der obersten Führer des Großkönigs gegen Jerusalem abgesandt werden, schon vorher die Rede war; wenn V. 17 aber „von Lachis" Glosse sein soll, so kehrt derselbe Eindruck nur noch viel stärker bei 19, 8 wieder. An die niederschlagende Schreckensnachricht, daß sämmtliche festen Städte Juda's in die Hände der Assyrer gefallen (V. 13), schließt sich wie selbstverständlich, daß Hiskia sich vor ihnen demüthigte und um sehr hohen Preis (wenn auch nicht um den höchsten, der die Auslieferung Jerusalems gewesen wäre) um die Gunst Sanheribs warb (V. 14—16; und der Inhalt dieser Verse ist ja doppelt urkundlich auf assyrischer Seite bestätigt). Die Aufforderung zur Uebergabe Jerusalems sodann, da Sanherib aus strategischen und politischen Gründen auf dem höchsten Preis bestehen mußte, motivirt sich besser durch V. 14—16, als durch ihren abrupten Anschluß an V. 13. Der Großkönig hatte, das ägyptische Heer in Sicht, es eilig, in Jerusalem einen Stützpunkt zu gewinnen, und die willige mit Selbstverdemüthigung verbundene Tributleistung konnte sein heißes Verlangen nach der festen Hauptstadt nur steigern und in kaum verhüllten Befehl verwandeln. — Die sog. zweite

Phase dieses assyrischen Feldzuges, in welcher derselbe mit einer inschriftlich und biblisch unerwähnt gebliebenen Niederlage, die Ägypten dem Großkönig bereitete, sich abgeschlossen hätte, suchten die sonst hochverdienten englischen Gelehrten G. und H. Rawlinson sogar zu einer zweiten assyrischen Expedition selbst zu machen, mit der die erste in den biblischen Darstellungen confundirt worden sein sollte. Auch dies ist, wie schon oben kurz berührt werden mußte, durchaus unstatthaft. Weder ein biblischer noch ein inschriftlicher Bericht erwähnt eines zweiten Feldzugs Sanheribs gegen Ägypten, der ihn, namentlich wenn er bis an die Grenze Aegyptens reichte, unmöglich ganz unter den andern genau verzeichneten todtschweigen lassen konnte, da er ihn doch beliebig zu seinen Gunsten ausschmücken durfte. Höchst unwahrscheinlich ist dabei auch die Annahme, daß Sanherib beidemale sein Hauptquartier in Lachis aufgeschlagen, und während der Großkönig sich hier befand, jedesmal Hiskia eine Deputation hingesandt habe. Die Bibel hatte aber keinen Grund, einen zweiten Kriegszug Sanheribs gegen Aegypten zu verschweigen, namentlich wenn er unglücklich ausgefallen war. Sie zieht auch das furchtbare Ereigniß, womit sie den Bericht abschließt, aufs bestimmteste zum dritten (und einzigen) Feldzug Sanheribs nach Palästina und gegen Aegypten. Fände sich aber ein derartiger zweiter Feldzug in ihr berichtet, so hätte man längst darin einen „Doppelbericht" ausgewittert und ihr vorgeworfen.

Während die Bibel kein Wort davon sagt, daß Sanherib 701 nach Aegypten oder doch bis hart an die Grenze, nach Pelusium gekommen sei, so sehr sie dieß auch als

die Absicht des Großkönigs anerkennt (2 Kön. 19, 24), und die assyrischen Inschriften auch hierüber, gewiß sehr ungern, mit der Bibel stimmen, findet sich bei Herodot (II, 141) die ihm von Priestern mitgetheilte Nachricht, Sanherib sei zur Zeit des tanitischen Königs Sethon, eines Priesters des Hefaistos, gegen Aegypten gezogen bis vor Pelusium [1]). Auf des priesterlichen Königs Flehen zur Gottheit um Errettung seien des Nachts Feldmäuse gekommen und haben die Köcher, Bogen und Schildriemen zerfressen, worauf das um seine Waffen gebrachte Heer fliehen mußte, und viele umkamen. Von daher stehe im Tempel des Vulkan eine steinerne Bildsäule jenes Priesterkönigs mit einer Maus in der Hand und der Inschrift: *ἐς ἐμε τις ὁρεων εὐσεβης ἐστω*. Mit Bezugnahme hierauf erzählt sodann auch Josephus (Ant. 10, 1, 1—5), Sanherib habe einen Feldzug gegen Aegypter und Aethiopen unternommen, sei aber ohne Erfolg wieder abgezogen, weil ihn die Belagerung des sehr starken Pelusium lange hingehalten, und er gehört habe, daß der König von Aethiopien mit einem großen Heer im Anzuge sei; auch Berosus habe, daß Sanherib gegen ganz Asien und Aegypten zu Felde zog. Darauf gestützt hatten Oppert und Lenormant Libna als Pelusium erklärt. Da man diesen vorgeblichen Zug vor Pelusium nicht füglich in dem 2 Kön. 18, 13—19, 37 Erzählten unterbringen konnte, so nahm Ewald (Gesch. Isr. III, S. 630 f.) an, er gehöre in die Zeit vor dem 18, 13 ff.

---

1) Es war an der östlichen Nilmündung gelegen, unweit des Meeres, zwischen Sümpfen und Morästen, theils dadurch, aber auch durch Festungswerke gegen Landheere von Osten her, als der Schlüssel des Nillandes stark geschützt.

Berichteten, und läßt Sanherib sogar über Pelusium hinaus ins Nilland eindringen, von wo er durch ein von Herodot angedeutetes Mißgeschick zurückgeworfen, nun erst mit Juda sich zu thun machte, wie von 18, 13 an berichtet ist. Ewald stößt sich an diesem völligen Hysteronproteron nicht, wornach die Expedition 18, 13 in eine von Süd nach Nord gehende umgedreht wird, trotz V. 9. 16, 7. 17, 3. 5, und die Bibel bloß den Rückzug und das Ende, dagegen nichts vom Hinzuge durch Palästina herab berichten würde, den die Inschriften so ausführlich beschreiben, durch welche somit auch diese Ansicht gründlich widerlegt ist. Anstatt dem nach großer Wahrscheinlichkeit zeitgenössischen Bericht der Bibel Vermischung zweier Feldzüge zuzuschreiben, ist ein Irrthum mit größerm Recht von Herodots Darstellung zu behaupten. Er schrieb 250 Jahre nach den Ereignissen und nach Mittheilungen ägyptischer Priester, welche, was sie von spätern assyrischen Eroberern ihres Landes nicht sagen konnten, ohne sich Lügen zu strafen, an den Namen Sanheribs knüpften, der zwar nicht in Aegypten, aber doch nicht sehr weit davon, im südlichen Juda großes Mißgeschick erlitten hatte. Um ihm auch eine ägyptische Niederlage anzuhängen, ließ ihn der durch Assyrien oft so tief gebeugte Nationalstolz der Aegypter vollends bis Pelusium vorrücken. Für die Zeit des mächtigen Tirhaka kann der von Herodot genannte tanitische Priesterkönig Sethos nur ein Unterkönig oder Vasallenkönig im Delta gewesen sein; wenn aber nicht, so gehört er in eine andere Periode und ist von Herodot oder seinen Gewährsmännern verschoben worden. Die Regierungszeit Tirhaka's, über dessen Kriegsthaten die einheimischen Denkmale und Urkunden schweigen, die

assyrischen dagegen vieles mittheilen, steht noch nicht ganz fest: sie soll 26 Jahre betragen und wird frühestens nicht lange vor der Wende des achten Jahrhunderts begonnen haben. Eine noch spätere Ansetzung derselben käme mit Jes. 37, 9 in Widerspruch, ebenso mit der nach assyrischen Quellen auf 701 fallenden Zeit des Feldzuges, man müßte denn nur annehmen, daß er in dieser Zeit nur erst König von Aethiopien gewesen, wie er auch Jes. 37, 9 heißt (assyr. Miluchchi), und erst später, etwa seit 695, zugleich auch Beherrscher Aegyptens geworden sei. Was die von Herodot berichtete Sage von den Mäusen betrifft, die den König zur Umkehr genöthigt hätten, so bleibt es schwierig, sie in eine Beziehung zum biblischen Bericht von der wirklichen Ursache des Rückzugs Sanheribs zu bringen, da es wenigstens nicht gerade wahrscheinlich ist, daß man in Aegypten ein Ereigniß furchtbarer Tragweite, das jedoch auf auswärtigem Boden sich begab, zum Gegenstand mythischer Umdeutung gemacht, und zum Andenken daran selbst eine Bildsäule errichtet hat. Doch darf auch nicht außer Betracht bleiben, daß dasselbe weithin einen tiefen Eindruck hinterlassen und für Aegypten von günstigsten Folgen gewesen ist (2 Chron. 32, 23).

Dieses Ende mit Schrecken bildet den Abschluß des immer schroffer gespannten Geschichtsdramas. Von neuem ließ Sanherib den König und seine Hauptstadt zur Uebergabe auffordern, wohl kurz nach der Schlacht von Altaku, und wieder gelang es dem Propheten, mit unvergleichlicher Kraft seiner Worte durch Verheißung baldigster Befreiung zum Ausharren zu ermuthigen. Die Scene 2 Kön. 19, 14—34. Jes. 37, 14—37 gehört unbestritten zu dem Größten in Rede und Handlung. Han=

delte sichs bloß um menschliche Kraft und Einsicht, so müßte man sagen, Jesaia, ein Fels im Meer, inmitten des zaghaft schwankenden Volkes und der stürmischen Wogen des trotzigen assyrischen Heeres, habe sich selbst übertroffen. Niemals hat ein Dichter die Knoten spannender für eine erschütternde Lösung geschürzt, als es hier der Lenker der Geschichte und schützende Hirte seines Volkes gethan hat. Auf den Angstruf des Königs: „Und nun Jehova, hilf uns doch aus seiner (Sanheribs) Hand, auf daß alle Reiche der Erde erkennen, daß du allein Gott bist," erwidert Jesaia das an ihn ergangene Wort des Herrn „Es verachtet dich, es spottet deiner die Jungfrau, Tochter Zion. Wen hast du gelästert und geschmäht und gegen wen die Stimme erhoben? Du hebst zur Höhe deine Augen wider den Heiligen Israels .... Aber dein Sitzen, dein Ausgehn und Eingehn kenne ich, und dein Toben gegen mich. Wegen deines Tobens gegen mich, und da dein Uebermuth zu mir hinaufgestiegen ist, lege ich einen Ring in deine Nase und einen Zaum in deine Lippen, und führe dich zurück den Weg, den du gekommen bist. Darum spricht der Herr: Er soll nicht in diese Stadt kommen und keinen Pfeil darein schießen, und soll mit keinem Schild gegen sie andringen und nicht aufschütten gegen sie einen Wall. Und Ich beschirme diese Stadt, daß ich ihr helfe um meinetwillen und um David, meines Knechtes, willen." Dem Wort des Herrn fehlte nicht die That: „Es geschah in selbiger Nacht, da gieng aus der Engel Jahve's und schlug im Lager der Assyrer 185,000. Da brach Sanherib auf, zog weg, kehrte zurück und blieb in Ninive." Er wurde

dann von zweien seiner Söhne im Tempel seines Gottes Nisroch erschlagen.

Mit größter Bestimmtheit spricht der Prophet aus, daß Jerusalem nicht einmal werde belagert werden. Deßhalb wird man von der gewöhnlichen Annahme wenigstens einer Einschließung desselben durch die Assyrer abzusehen haben, womit dann auch wegfällt, daß die große Niederlage in unmittelbarer Nähe der Hauptstadt erfolgt wäre. Die Situation der assyrischen Hauptmacht war eine andere. Sie befand sich mit dem Großkönig in Lachis-Libna, als die Dinge für Jerusalem ernster wurden, und rückte dann noch weiter nordwestlich, wohin man absichtlich die Aegypto-Aethiopen lockte, um sie und die judäische Macht getrennt zu halten. Was an Truppen mit Rabsake vor Jerusalem gerückt war, eine „starke Macht", immerhin aber nur eine von der Hauptmacht detachirte, wird schwerlich ganz oder nur überhaupt dort belassen worden sein, wenn der Großkönig sich darauf verstand, mit vereinigten Kräften bei Altaku dem Tirhaka entgegenzutreten. Dadurch ist die Zurücklassung einer mäßigen Observationstruppe vor Jerusalem nicht ausgeschlossen. Hatte er den Tirhaka besiegt (was ja geschah), so gieng es dann mit leichterem Herzen wieder gegen Zion. Aber hier verstummen die Inschriften, und es redet nur noch die heilige Schrift. Nach genannter Schlacht mit ihren bescheidenen Erfolgen, die durch Eroberung der Gottesstadt nunmehr gekrönt werden sollten, endete die kriegerische Thätigkeit Sanheribs im Westen. Die assyrischen Inschriften als offizielle Urkunden berichten natürlich nicht über die Niederlage. Nach der breiten Relation über die erste Phase des Feldzuges eilt der

Text „mit sichtlicher Verlegenheit“ (Lenorm.) plötzlich nach Ninive, wohin er den König bereits zurückgekehrt voraussetzt, ohne Grund dafür und Art und Weise des Rückgangs näher zu berühren, und hinkt mit dem Tribut Hiskia's hinten nach. Der Großkönig schweigt theils, theils lügt er zum Schluß, da nur Schlimmes für ihn zu berichten gewesen wäre, wenn man bei der Wahrheit blieb. Muß man von der Ansicht Maspero's absehen, welcher das assyrische Heer zum größern Theil während seiner Märsche im Nildelta an der Pest umgekommen sein läßt, weil die authentischen Berichte für eine Invasion Aegyptens keinen Raum geben, so bleibt wie es scheint nichts anderes übrig, als, was schon oben angedeutet wurde, Sanherib mit dem Gros der Armee, mit der er die in Juda verstreuten Truppen vor der Schlacht im Philisterlande vereinigt hatte, nach derselben auf dem Marsche in der Richtung gegen Jerusalem begriffen zu denken, als ihn der Unstern erreichte, dem jenes zum Opfer fiel; vielleicht, wenn höchste Gefahr und plötzliche Rettung sich berühren sollten, war er nicht mehr sehr weit von der angstgefolterten Hauptstadt entfernt, wenn auf die Verkündigungen Jesaia's, daß die Macht Assyriens im Land und auf den Bergen des Herrn (14, 25) zertreten werden soll, daß der libanonähnliche Heereswald des Assyrers vor Jerusalem gefällt werde (10, 32 ff.), und daß das assyrische Lager mühelos die Beute der Bewohner (doch wohl Jerusalems) werde, auch in topographischer Hinsicht Gewicht gelegt werden soll. Kein volles ist jedenfalls auf den Bericht des Josephus zu legen, wornach Sanherib nach mißlungenem ägyptischem Feldzug die vor Jerusalem gelassene Truppe antraf, und

nun in der ersten Nacht der Belagerung eine von Gott gesandte λοιμικη νοσος ausbrach und das Heer aufrieb. Der ägyptische Feldzug ist unrichtig, das Uebrige, die Pest ausgenommen, ungewiß. Das ungeheure Ereigniß, sammt der Bedrängung und Errettung Juda's, dem schon damals, kaum zwanzig Jahre nach dem Fall Samaria's, der unabwendbar scheinende Untergang drohte, erzählt die Schrift in drei Berichten, zur Bezeugung der Tragweite, die sie ihm beimaß. Es hat aber als eine der augenscheinlichsten Bethätigungen der Hand des Herrn Jahrhunderte in den immer wieder darob freudig erregten Herzen der Gläubigen nachgezittert, wie abgesehn von einzelnen Psalmen, die man darauf zu beziehen pflegt, Sirach 48, 18—21, 1 Makk. 7, 41, 2 Makk. 8, 19, 3 Makk. 6, 5 und Tobia 1, 21 (griech. Text 13) beweisen. Die Thatsache selbst ist nie geläugnet, aber sehr verschieden beurtheilt worden. Zweifelsohne ist eine gottverhängte Pest gemeint, da „der Engel des Herrn" an die Tödtung der Erstgeburt in Aegypten (Ex. 12, 12 ff.), sowie an die Pest zu Jerusalem (2 Sam. 24, 15 ff.) erinnert, und durch Gebrauch des „Schlagens" (הכה) sowie durch Am. 4, 10 auch jenes Mißgeschick, das über die Erstgeburt verhängt wurde, als durch Pest herbeigeführt bezeichnet wird. Der Zahlangabe der Gefallenen stellen die Commentare (Gesenius, Bähr, Delitzsch) kaum minder große Zahlen in andern Pestkatastrophen Weggeraffter zur Seite [1]), obwohl nicht verkannt werden soll, daß durch

1) Der Pest in Mailand 1629 erlagen nach Tadino 160,000 Menschen, in Wien 1679 über 122,000, in Moskau zu Ende des vorigen Jahrhunderts nach Martens 670,000, in Konstantinopel 1714 an 300,000, je während kürzerer oder längerer Dauer der gewöhnlich plötzlich und in ihren Ursachen räthselhaft einbrechenden Krankheit.

Verderbnisse von Abschreibern und falsches Lesen der ursprünglichen Zahlbuchstaben die Zahlangaben überhaupt zur schwachen Seite der betreffenden biblischen Berichte geworden sind. Bei der verkürzten Berichterstattung ist ein längeres Grassiren der Pest nicht vornweg unwahrscheinlich, doch mag gerade in der Steigerung und Beschleunigung der furchtbaren Wirkungen der Pest der Finger Gottes erkannt werden sollen, dessen Eingreifen Jes. 31, 8 („Assur wird fallen durch das Schwert nicht eines Mannes, und das Schwert nicht eines Menschen wird ihn fressen") und schon früher 10, 24 ff. 14, 14—27. 17, 12—14. 29, 1 ff. al. verkündet hatte. Ob die Maus Herodots auf der Hand der Bildsäule Sethons eine Erinnerung an die (Aegypten und) Juda rettende Pest war, da hieroglyphisch das Thierchen Symbol der Verheerung und Vernichtung ist, kann ich nicht entscheiden. Jene Erzählung vom Zernagen und Verderben der Waffen der Assyrer durch die Mäuse ist aber jedenfalls ein später zur Deutung des Thieres auf der Hand der königlichen Bildsäule aufgebrachter ätiologischer Mythus. — Zu Jes. 37, 36 (Und der Engel des Herrn gieng aus) hat 2 Könige 19, 35 den Vorsatz: „und es geschah in jener Nacht." Man kann bedauern, daß für die letzte so bedeutende Episode keine diese Notiz vorbereitenden und erklärenden Zeitpunkte namhaft gemacht werden. Das Jes. 37, 9—36 Erzählte, wohinein auch die Schlacht von Altaku fiel, kann aber unmöglich so raschen Verlauf genommen haben, als es den Anschein hat. Jene Bemerkung dient daher entweder überhaupt keiner bestimmten chronologischen Beziehung (und bedeutet ungefähr s. v. a. in jener bekannten Nacht), oder, was

weniger wahrscheinlich ist, sie bezieht sich doch nur auf den Tag, an welchem Jesaia dem Hiskia die Antwort (V. 21—35) über das Nächsteintretende sagen ließ. Das vor diesem Tag Berichtete (V. 9—21) kann Wochen oder Monate für seinen Verlauf beansprucht haben. Doch enthält die Antwort des Propheten eine Zeitbestimmung, aber eine prophetisch-räthselhafte: „dieß soll dir das Zeichen sein: dieses Jahr ißt man Brachwuchs (ספיח), im zweiten Jahr Wurzelwuchs (שחיס, Kön. סחיש), und im dritten Jahr säet und ärntet und pflanzet Weingärten und esset ihre Frucht“ (V. 30). Das Zeichen soll den König in der vertrauensvollen Aufnahme der gegebenen Verheißung eines schmachvollen Wegzuges des Großkönigs befestigen und letzteren noch ausdrücklich verbürgen; es darf, selbst wenn das Verbürgte schon im nächsten Augenblick, in der kommenden Nacht geschehen sollte, in seiner vollen Verwirklichung weiter in die Zukunft reichen und die verbürgte Thatsache überdauern, nicht so fast, weil der Assyrer für immer abgethan ist (Nägelsbach, a. O. S. 401), denn an sich konnte er schon nach zwei Jahren wiederkehren, sondern um von vornherein das Verschwinden der Assyrer, mochte es alsbald oder später und wie immer erfolgen, göttlicher Causalität zuzueignen. Das vom Propheten gegebene Zeichen hat es allerdings mit natürlichen Dingen zu thun, aber es ist einem Gebiet entnommen, auf das aller Augen angstvoll sich hefteten, und besagte zunächst, daß es zur Einschließung und Belagerung gar nicht kommen, die Bewohner der Hauptstadt somit nicht von der Landschaft abgeschnitten und ihrer wenn auch kärglich werdenden Nahrung beraubt würden. Zugleich damit daß es ihnen die

Gegenwart sicherte, stellte es auch gänzliche Befreiung vom gegenwärtigen Kriegsungewitter für eine nicht ferne Zukunft in sichere Aussicht. In beiden Stücken überragte das Zeichen das natürliche Wissen. Das Zeichen in seinem ganzen Verlauf nimmt nicht mehr Zeit als das eine Jahr jenes Feldzugs in Anspruch, aber auch nicht viel weniger. Sanherib wird zur günstigsten Zeit, im Frühjahr, gekommen sein, und die Aernte fiel natürlich seinen Heeresmassen zu. Israel bekam somit im Kriegsjahr im ganzen nur Nachwuchs, ספיח, τα αὐτοματα Sept., Ausgefallenes, auch bei der Aernte Zurückgebliebenes und Verschüttetes, zu genießen und hatte sich mit den Abfällen der Mahle der Assyrer zu behelfen. Beinahe das ganze übrige Jahr 701 nahmen ihn die Kämpfe, Belagerungen, Eroberungen einer Menge zum Theil sehr fester Städte in Syrien, Phönizien, Judäa, Philistäa, zuletzt der Kampf mit dem Heere Tirhaka's in Anspruch, und um Feldbestellung und regelrechte Aussaat war es auch im Herbst des Jahres geschehen, da dem Feind natürlich auch das Zugvieh mit allem übrigen als Beute zufiel, und solches mit Zubehör in ausreichender Menge nicht so rasch zu beschaffen war. So traf sie im zweiten Jahr, dem Jahr nach dem Krieg (השנה, in dem sie Nachwuchs aßen, ist das laufende Jahr) noch eine kärglichere Kost, שחים (wofür das Königsbuch transponirt סחיש hat; in warmen Ländern pflanzt sich das Getreide durch ausgefallene Körner und durch Wurzeltriebe fort [1]),

---

1) „In den fruchtbaren Theilen Palästina's, besonders in der Ebene Jesreel und auf den Hochebenen Galiläa's und anderwärts säen sich noch jetzt die Getreidearten und andere Cerealien in großer Menge von selber aus von den reifen Aehren, deren Ueberfülle

Wurzeltriebe, Wildwuchs, und erst im dritten Jahr (699) werden sie jeder Kriegsnoth erledigt den Feldbau wieder ungestört aufnehmen können. Die Annahme, daß das „zweite Jahr" ein Sabbathjahr gewesen, in welchem keine Feldbestellung stattfand, oder gar an ein solches mit darauffolgendem Jubeljahr zu denken sei, ist überflüssig und schwächt die Bedeutung der Zeichengebung.

Das 37 Kap. schließt mit Angabe der Ermordung Sanheribs und der Thronbesteigung seines Sohnes Asarhaddon. Uebereinstimmend meldet die über das Vorhergehende so schweigsam gewordene Cylinderinschrift, daß sich Sanherib in seine Hauptstadt zurückbegeben habe. Wollte man aus den Worten: „und er wohnte (וישב) in Ninive" schließen, daß er nach dem Mißgeschick in Palästina von nun an auf weitere Kriegszüge verzichtet habe, so würde man den Ausdruck mißverstehn, denn Sanherib lebte noch 20 Jahre (bis 681) und führte noch verschiedene Feldzüge durch, im Osten, Norden und Süden seines Reichs; nur die Westländer ließ er diese lange Zeit hindurch völlig in Ruhe — sie waren für ihn und er für sie so gut wie nicht mehr vorhanden. Die Errettung Juda's vor ihm war allen zu gut gekommen. Zunächst zog er wieder gegen Babylon zu Felde, wo er seinen Sohn Asordan als König einsetzte, dann nach Cilicien und wiederholt nach den Inschriften gegen Susiana. Man begeht aber ein anderes Unrecht an der bibl. Schlußdarstellung, wenn man ihr anfühlen will, daß der Verfasser des Stücks sehr lange nach den dargestellten Er-

---

kein Bewohner des Landes benützt. Strabo berichtet von Albanien, daß das einmal besäte Feld an vielen Orten zweimal Frucht trage, auch wohl dreimal, die erste sogar 50fältig." Keil.

eignissen lebte, da er die Ermordung des Großkönigs alsbald nach dessen Rückkehr geschehen berichte, wie auch Josephus Ant. X, 1, 5 die Stelle in diesem Sinn auffaßt. Die Worte, daß er in Ninive wohnte, weisen nicht undeutlich aufs Gegentheil, auf ein noch längeres Leben Sanheribs, hin. Daß nichts Weiteres mehr von ihm gemeldet wird, hat seinen bekannten Grund: Juda trat in keinerlei Berührung mehr mit ihm. Die beiden letzten Verse sind aber etwas späterer Zusatz. Im Tempel, da er anbetete seinen Gott Nisroch, erschlugen ihn die beiden Söhne. Es war eine verdiente Nemesis, daß der Fürst, welcher prahlte, kein Gott habe ein Volk vor seiner Macht zu schützen vermocht, und auch Jehova werde Israel vor ihm nicht erretten, angesichts seines Götzen durch das Schwert der eignen Kinder gefällt wird. Der genannte Götze ist übrigens eine Art neckenden Spuckgeistes in der neuen Wissenschaft, die sich über dem Boden der alten Weltstadt aufbaute, deren Schutzgott er war. Man sah in ihm die höchste assyrische Gottheit und fand ihn in dem Wesen, das auf den Denkmalen in Menschengestalt mit Doppelflügeln und einem Adlerkopf dargestellt ist, zu Seiten des h. Baumes. Den Namen leitete man von נשר, assyr. nasru, Adler oder Geier, da der Adler sicher auch den Assyrern ein h. Vogel war. Dafür spricht auch das Adlergesicht der Cherube Ezechiels. Der Koran nennt auch einen der Götzen der Vorzeit nasr (arab. Adler), der auf einer himjarischen Inschrift erscheint. In Aegypten war der Habicht Symbol des Sonnengottes Ra. Unter andern Ableitungen ist die annehmbarste die von aram. נסר, herrschen. Der auffallende Umstand jedoch, daß dieser Name des „höchsten Gottes“ auf den

Monumenten noch gar nicht sich finden ließ, in Verbindung mit der Lesung der Septuag., Ἀσαραχ (Ἀρασκη bei Jos.) könnte nahe legen, daß Nisroch corumpirt ist, und Asur in dem Worte steckt oder Asarach (k), synonym mit Asur. Auch so wäre es ein Adlergott, den die Juden mit ihrer eignen Sprache entlehntem Namen benennen konnten. Eher ist dabei stehn zu bleiben, als den Namen mit Oppert im Sinn von Verbinder, Verknüpfer, wie der griechisch römische Hymen, oder mit Schrader als Spender aus assyr. Wurzel zu erklären. Der Name des einen Königsmörders Adrammelech ist auch Gottesname (2 König 17, 31), assyrisch Adar malik: Adar ist Fürst. Ursprüngliches A—tar wäre das Wort akkadischen (nordbabylon.) Ursprungs und hieße: Vater der Entscheidung. Der Name des andern Mörders Sarezer ist assyr. Sar ußur s. v. a. Schirme den König. Die assyrischen Denkmale melden nichts über die Ermordung Sanheribs (soweit man sie bisher kennen gelernt hat), während sie die seines Vaters Sargon nicht verschweigen. Polyhistor in Euseb. armen. Chron. (ed. v. Mai S. 19) gibt nur den Ardumusanus (Adrammelech) als Mörder an. Auch Abydenus (eb. das. S. 25) nennt als Mörder den Sohn Adramelus und läßt auf Sanherib den Nergilus folgen, welcher wieder von Axerdis (Assarhaddon) ermordet worden sei. Nergilus ist Complement des Namens Sarezer, der ursprünglich lautete: (Gott) Nergal, schütze den König. Abyden hat also die erste, die Bibel die zweite Hälfte des Namens erhalten, der bald vollständig, bald verkürzt gebraucht wurde; Sarezer wird die kürzeste Zeit den Thron besessen haben und verlor ihn an Esarhaddon (assyr. Asur — ach — iddin: Asur

schenkte einen Bruder), der von 681—668 regierte. — Nach der Bibel, welche den kurzen Regierungsversuch des Vatermörders unerwähnt läßt, entrannen beide in das Land Ararat, assyr. Urartu, Name der vom Araxes durchströmten großen Ebene, von welcher südlich das Gebirge Ararat liegt. Nach Abydenus verfolgte, schlug Asarhaddon die Mörder und warf sie in die „Stadt der Byzantiner", die nach A. v. Gutschmid *Βιζανα* bei Procop ist und im Grenzgebiet von Klein- und Großarmenien belegen sein mußte. Hierher gehört eine Inschrift (Schrader a. O. S. 332), die den Sieg über die Feinde des neuen Großkönigs preist; in einer andern bekennt der Sohn Asurbanipal unter Anruf vieler Götter, daß der Vater ihn zum König erhoben und die Assyrer versammelte, sein Königthum anzuerkennen, und der Vater bestätigt seinerseits in Inschriften die Angabe seines Sohnes. Die beiden Vatermörder kamen durch den Haß des spätern Judenthums gegen den Vater zu hohen Ehren. Sie seien Juden geworden, fabelten die Rabbinen, und im Mittelalter zeigte man in Galiläa ihre Grabmäler. Scheinbar mit etwas mehr Grund wurden dieselben von den Armeniern für sich beansprucht. Moses von Chorene nennt sie in seiner Geschichte Armeniens (I, 23) Adramel und Sanasar; nach nationaler Tradition wäre letzterer im armenisch-assyrischen Grenzland angesiedelt worden und seine Nachkommen wären zu Herren der dortigen Landschaft erhoben worden. Der andere, den Moses hier Argamozan nennt, (entsprechend dem Ardumuzan des Polyhistor nach Berosus bei Eusebius) ließ sich im Südosten des Landes nieder, und von ihm läßt man die Fürstengeschlechter der Arzrunier und Genunier stam-

men, jene (II, c. 7 bei Moses Chor.) als königliche Adlerträger, diese als Hofmundschenken nach Ausdeutung ihrer Namen ausgezeichnet. Aus dem Geschlecht der Arzrunier, wo der Eigenname Sanherib gebräuchlich war (Delitzsch a. O. S. 389), stammte der byzantinische Kaiser Leo der Armenier und mit ihm eine längere Reihe Nachfolger. Demselben Fürstenstamm gehörte der im 9. und in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebende Geschichtsschreiber Thomas Arzruni, dessen Treue und Genauigkeit in genealogischer und weiterer historischer Darstellung bei den Armeniern gerühmt wird. Auch er unterläßt nicht, sich mit Selbstgefühl auf seinen berühmten angeblichen Urahn, den assyrischen Großkönig und großen Judenfeind Sanherib, zu berufen, nachdem schon im 5. Jahrhundert ein Arzrunier Schawasb, gegenüber dem nach dem Tode des arsacidisch-armenischen Königs Chosrov von seinem Vater, dem persischen König Hazgard auf den armenischen Thron erhobenen Sasaniden Schapuh, als Nachkomme Sanasars seine königliche Abstammung gerühmt hatte (Moses v. Chor. a. O. III. B. c. 55).

II.

Recensionen.

1.

Der sogenannte **Lebensmagnetismus oder Hypnotismus.** Von Dr. **Engelbert Lorenz Fischer.** Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1883. VI u. 119 S. 8.

Eine Studie über Lebensmagnetismus oder Hypnotismus interessirt den Theologen nicht allein wegen der zu hoffenden Aufschlüsse psychologischer Art, sondern auch um einiger praktisch religiöser Fragen willen. Nichts in der Welt gab von jeher und gibt noch dem Aberglauben so weiten Spielraum und so reichliche Nahrung als die Krankheiten des menschlichen Organismus und das noch an so manchen Punkten unaufgeschlossene Gebiet der Pathologie; und zu diesem Gebiete gehört auch der Somnambulismus, sowohl in seiner genuinen Gestalt als in seiner künstlich erzeugten Erscheinung als animalischer Magnetismus oder Hypnotismus. Wie tief aber der Aberglaube in das geistige und sittliche Leben der Menschen einschneidet, braucht verständigen Leuten nicht erst gesagt zu werden. Wie sehr aber auch in unserer Zeit noch die Menschen in Wahnglauben verstrickt sind

und welch' traurige Folgen derselbe für jene unglücklichen Opfer haben kann, welche man als von höheren Mächten Besiegelte dem rechtmäßigen Arzte und der vernünftigen Pflege entzieht, davon kann neben dem Seelsorger am meisten der Arzt reden. Aber nicht blos um Zerstörung des Aberglaubens durch Aufhellung dunkler psysiologischer Vorgänge handelt es sich, sondern zugleich um die casuistische Frage nach der Zulässigkeit eines therapeutischen Verfahrens, welches sich auf die bisher allerdings noch wenig sicheren Annahmen und Manipulationen des Lebensmagnetismus oder Hypnotismus stützt; oder noch allgemeiner gesprochen, es handelt sich um die sittliche Zulässigkeit eines Experiments in jener Sphäre des Menschenlebens, welche man sich fast auf allen Culturkufen der Menschheit nicht ohne ein Hereinragen überirdischer, geistiger Mächte vorstellen kann.

Der Verf. des oben verzeichneten Schriftchens, der sich in verschiedenen Publikationen [1]) als einen ernsten christlichen Denker ausweist, unternimmt es im Gegensatz gegen frühere Theorien eines Mesmer, Reichenbach u. A., den animalischen Magnetismus, dem man in neuester Zeit den entsprechenderen Namen Hypnotismus gegeben, auf seine physiologischen und psychologischen

1) Ueber das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischem Gebiete. Auf naturwissenschaftlicher Grundlage mit Rücksicht auf Darwin 2c. 1875. — Heidenthum und Offenbarung. Religionsgeschichtliche Studien 2c. 1878 — die Urgeschichte des Menschen und die Bibel. Nach der heutigen anthropologischen Forschung 1879. — Ueber den Pessimismus 1880. — Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele 1883. — Als demnächst erscheinend angekündigt: Das Problem des Uebels und die Theodiceen.

Grundlagen zurückzuführen, indem er frühere Erklärungsversuche als unzureichend zurückweist und überhaupt mancherlei irrige Vorstellungen von der Sache corrigirt, namentlich auch die Vorstellung, daß der Hypnotismus wesentlich auf einem — psysiologischen oder psychologischen — Rapport zweier Personen zu einander beruhe und durch Uebertragung einer magnetischen oder elektrischen Kraft oder eines Fluidums u. dgl. erfolge, während vielmehr neuere Beobachtungen zeigen, daß der Einzelne sich selbst in den Zustand der Hypnose versetzen könne, also eines Anderen als Magnetiseurs u. s. w. gar nicht bedürfe. Es wird zu diesem Behufe auf analoge Erscheinungen hingewiesen, wie z. B. auf die mittelalterliche Sekte der Hesychasten oder Nabelschauer, sowie auf die heute noch in Indien zu treffenden Fakire, welche sich lebendig begraben lassen und nach einiger Zeit wieder zum Leben erweckt werden, eine eminente Form des künstlichen Hypnotismus. Ebenso reducirt der Verf. die Einzelerscheinungen außerordentlicher Art an Somnambulen und Hypnotisirten auf das richtige Maß durch Ausscheidung dessen, was auf falschem Schein und mangelhafter Beobachtung beruht, von dem, was die exakte Untersuchung an die Hand gibt. So wird namentlich die allgemein verbreitete Annahme von einem bei Somnambulen vorkommenden Hellsehen, Lesen von Briefen bei verschlossenen Augen u. dgl. in nichts aufgelöst, das wenige, was an den behaupteten Thatsachen wirklich wahr ist, auf ganz leicht erklärliche verhältnißmäßig einfache Vorgänge reducirt. Ueberhaupt kommt Dr. Fischer zu dem doppelten Ergebniß, erstens daß er in seinen hieher bezüglichen Studien keinen Punkt gefunden, wo

man das Hereinragen höherer, übernatürlicher Kräfte wahrnehmen könnte oder voraussetzen müßte, und zweitens daß es ganz unbedenklich und in manchen Fällen geradezu das Indicirte und Richtigere sei, den Hypnotismus als Heilmethode anzuwenden.

Für den Nachweis des ersten Punktes sind wir dem Verf. dankbar, er hat u. E. doch wieder einen Stein weggewälzt von dem nur allmälig und mit Mühe und und Schweiß zu demolirenden Bollwerk des Wahnglaubens und des darauf berechneten Betrugs. Wenn aber Dr. F. zum Schlusse sagt: „Ein Gespenst der neueren Zeit ist also nun durch die wissenschaftliche Forschung gebannt, d. h. in seiner Wahrheit durchschaut; es erübrigt jetzt noch, auch das andere moderne Gespenst, den Spiritismus, zu entlarven", so möchten wir doch zu bedenken geben, ob es ohne Anstand abgehe, den Hypnotismus und den Spiritismus ganz getrennt von einander zu betrachten, ob nicht die Erscheinungen des Somnambulismus, Spiritismus, ferner der Hysterie und gewisser psychischer Affektionen in einem untrennbaren Connex und Verwandtschaftsverhältniß mit einander stehen, so daß wir über keine einzelne dieser Erscheinungen vollständig aufgeklärt sind, so lange in der angrenzenden Sphäre noch die Dämonen spucken. Einzelne Formen des Somnambulismus mögen sich so einfach entwickeln, wie Dr. F. nachweist; aber gibt es nicht eine Complication der Somnambulie mit Spiritismus und mit mystischen Zuständen verschiedener Art, bei denen die Erklärung sich nicht so einfach ergibt? Bei all dem sind wir der festen Zuversicht, daß sich das „Gespenst des Spiritismus" ebenso

werde entlarven lassen, wie es Dr. F. mit dem Hypnotismus unternommen.

Was aber den zweiten Punkt anlangt, die Anwendung des Hypnotismus zu therapeutischen Zwecken, über die wir das Urtheil zunächst der medicinischen Wissenschaft überlassen müssen, so finden wir wenigstens in der Darstellung des Verf. mehrere Schwierigkeiten entfernt, welche uns bisher an der Zustimmung zum hypnotischen Experiment hindern mußten. Schon der Modus des Hypnotisirens ist ein ganz anderer und unbedenklicherer, als man ihn sich früher dachte, vollends wenn es einer zweiten Person zur Herstellung der Wirkung gar nicht einmal bedarf. Sodann ist die von den Meisten bisher vorausgesetzte nachtheilige Wirkung des Hypnotismus auf das Nervensystem nach Dr. F. nicht zu befürchten, da es gerade nicht Personen von schwachen und angegriffenen Nerven sind, welche für den Hypnotismus empfänglich sind und geeignete Versuchsobjekte dafür abgeben. Für die Praxis würde sich, meint Dr. F., die Hypnose wohlthätig erweisen, zunächst schon als Mittel, die Schmerzempfindung bei Operationen aufzuheben, und zwar besser als Aether oder Chloroform, deren Anwendung bekanntlich nicht ganz ungefährlich, während an Hypnose noch Niemand gestorben sei; sodann aber auch für direkte Therapie, wie man denn von ihr Erfolge bei Rheumatismen, tonischen Krämpfen, Verkrümmungen der Wirbelsäule, Epilepsie, Hysterie verzeichnet.

Wir können hier natürlich dem Verf. nicht weiter folgen. Seine psychologischen Voraussetzungen und Behauptungen erhalten ihre Bestätigung doch erst, wenn seine physiologischen Positionen richtig sind, und seine

medicinischen Theorien müssen sich in der medicinischen Casuistik bewähren. Wir unsererseits erhalten zwar allerdings den Eindruck, daß das Gebiet, aus welchem Dr. F. seine Angaben hernimmt, ein ziemlich enges geblieben, und daß er auf die schweren Bedenken, welche von physiologischen und medicinischen Auktoritäten noch in neuester Zeit gegen das Treiben eines Hansen und der Hypnotisten überhaupt erhoben worden sind, zu wenig Rücksicht genommen habe. Andererseits aber erweckt die Schrift doch wieder volles Vertrauen, daß es gelingen werde, auch die etwa noch zurückbleibenden Anstände zu beseitigen, wenn man auf dem vom Verf. betretenen Wege der vorurtheilsfreien Forschung und Erfahrung fortschreitet. In der von Dr. F. vorausgesetzten Anwendung, beziehungsweise Einschränkung unterliegt die Herbeiführung der künstlichen Hypnose jedenfalls keinem moralischen Bedenken.

Linsenmann.

2.

Die Unsündlichkeit Christi. Historischdogmatisch dargestellt von Dr. L. **Atzberger.** München. Ernst Stahl. 1883. VI u. 360 S. 8.

In die Schemata Concil. Vatic. war auch der Satz aufgenommen: «Carni et sanguini participans cum infirmitate naturae culpae maculam nequaquam suscepit et licet vero libero arbitrio praeditus non solum non peccavit, sed nec peccare potuit»

(bei Martin C. Omn. concil. Vatic. document. collect. Paderb. 1870 p. 25 vgl. Atzberger in der oben angezeigten Schrift S. 128 Anm. 4. Es findet sich hier zugleich ein weiteres Schema und die von den Consultoren gegebene Adnotatio). „Hätte das vatikanische Koncil fortgesetzt werden können, so wäre (diesen Schematen entsprechend) vielleicht auch die kirchlich-überlieferte Lehre von der hypostatischen Union und der mit dieser gegebenen Unsündlichkeit Christi feierlich definirt worden.“ Es wäre geschehen speciell im Gegensatz zu der Günther'schen Auffassung, welche Christo nicht eine absolute Unsündlichkeit zuerkannte, sondern für ihn in seinem irdischen Dasein einen Moment der Freiheitsprobe nöthig hielt, bei welcher die Möglichkeit zum Guten wie zum Bösen gefordert, also eine Impeccabilität vollkommen ausgeschlossen ist. Denn ohne eine solche Freiheitsprobe wäre nach Günther ein Verdienst unmöglich. Zugleich hätte die katholische Kirche aufs neue ihrem Glauben an Christus und sein Werk gegenüber der verschieden formulirten Leugnung seiner Gottheit durch die protestantische Theologie einen feierlichen Ausdruck gegeben und seine Degradation zu einem mehr oder weniger vollkommenen Idealmenschen aufs neue feierlich verworfen.

Schon dieser Umstand, daß das letzte allgemeine Koncil ernstlich eine dogmatische Definition der Unsündlichkeit Christi in Aussicht nahm, zeigt uns, welche Wichtigkeit dieser Frage in gegenwärtiger Zeit zukommt. Atzberger weist ihr in seiner Einleitung („zur Fixirung unseres Standpunktes“) geradezu „eine centrale Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht“ zu. „Ist Christus,

schreibt er, in Wirklichkeit der wahrhaft Heilige, göttlich Vollkommene u. absolut Unsündliche ..... dann ist er die historisch größte Erscheinung aller Zeiten, dann ist er Ideal und Vorbild für alle Geschlechter, dann behält auch Recht der Glaube an ihn als den Erlöser von der Sünde und dem Sündenelende dieses Lebens, als Sohn Gottes und als nothwendigen Mittelpunkt aller freien und unfreien Bewegung der Geschöpfe. Ist aber der Inhalt des Christusbegriffs etwa bloß „das Produkt der religiösen Phantasie, welche die im Bewußtsein der Menschheit aufgestiegene Idee der Gottmenschheit auf das Individuum Jesus von Nazareth übertrug." ..... oder ist das von der Geschichte uns entworfene Charakterbild Jesu selbst von sittlichen Mängeln getrübt und von Einseitigkeiten nicht frei; ist mit einem Worte der Christus des religiösen Glaubens gar nicht oder nur theilweise und unvollkommen historisch gewesen oder steht er in innerem Widerspruche mit sich selbst: dann mag die Menschheit immerhin sich umsehen nach einem andern Modus der Erlösung von den Leiden dieses Erdenlebens, sie mag ein anderes Ideal aufstellen, durch welches sie besser ihre Bestrebungen befriedigen zu können glaubt, sie mag einen anderen Mittelpunkt aller freien und unfreien Bewegung der Geschöpfe sich konstruiren und auf das Christenthum als einen überwundenen Standpunkt herab- und zurückblicken. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, hat die Frage nach der Unsündlichkeit Christi eine weittragende Bedeutung für die religiöse, sociale und politische Entwicklung der gesammten Menschheit." (S. 1 f.)

In Behandlung dieser Frage könnte ein doppelter Weg eingeschlagen werden. „Die Unsündlichkeit Christi,

sagt Atzberger, könnte in gewissem Sinne aufgefaßt werden als Centralobjekt einer Apologie des Christenthums. Der Beweis für dieselbe hätte in diesem Falle einmal dem Materialismus in seinen verschiedenen Formen und dem Determinismus gegenüber darzuthun, daß es überhaupt einen freien Geist und ein moralisches zurechenbares Böse gebe und daß wenigstens ohne inneren Widerspruch ein freier Geist unbefleckt vom Bösen zu bleiben vermöge. Einem mythisirenden Pantheismus gegenüber müßte gezeigt werden, daß es einen solchen Geist gegeben habe, in welchen nie die Sünde Eingang gefunden. Verschiedenen Formen des Deismus, Pantheismus und Rationalismus gegenüber könnte man ferner vorzüglich im Interesse unserer Erlösung untersuchen, ob der historische Christus bloß die höchste Darstellung menschlicher Heiligkeit und Vollkommenheit sei, oder auch die substanzielle Heiligkeit, wesensverschieden von der Welt, und Gott selbst." Kurz, „die Glaubwürdigkeit des Christusbegriffs würde erst in analytischer Weise untersucht" „soweit philosophisch-speculative und historische Untersuchungen dieses überhaupt ermöglichen." Eine solche Behandlung der Fragen wäre freilich sehr schwierig, aber doch zugleich sehr anziehend und lohnend und vielleicht den Bedürfnissen der Gegenwart mehr entsprechend.

Atzberger nimmt nicht diesen apologetischen, sondern den dogmatischen Standpunkt ein. Der Christusbegriff wird hier im allgemeinen bereits als wahr vorausgesetzt und in synthetischer Weise in seine einzelnen Momente zerlegt. Was Schrift und Ueberlieferung von Christus lehren, wird hier nach den einzelnen Momenten einheitlich dargestellt und in dogmatisch-speku-

lativer Weise dem Verständniß nahe gebracht. Atzberger hat mit staunenswerthem Fleiß alle einschlägigen Stellen der Väter und der Theologen gesammelt. Mit großem Geschick wird die Ausprägung der dogmatischen Wahrheit in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung herausgestellt und beurtheilt. Daß dabei jede nur einigermaßen von der zuvor festgehaltenen abweichende Ansicht ihre Aufnahme findet, wenn sie auch keinen Fortschritt der Entwicklung, bisweilen sogar einen Rückschritt bezeichnet, mag der Vollständigkeit wegen als nothwendig erscheinen und von vielen als besonderer Vorzug betrachtet werden. Referent glaubt aber, daß man hierin auch zu weit gehen kann. Die Lektüre wird dadurch erschwert und wirkt ermüdend, selbst wenn, wie im vorliegenden Fall, die Darstellung eine klare, gefällige und übersichtliche ist. Freilich läßt sich dies bei Behandlung von Detailfragen, wie die vorliegende, fast nicht vermeiden und die deutsche Gründlichkeit ist nun einmal gewohnt, es als Mangel zu bezeichnen, wenn in einem wissenschaftlichen Werke nicht alles sich zusammengestellt findet, was irgend einmal über die zu behandelnde Frage geschrieben wurde.

Die Eintheilung ist eine sehr glückliche. Das Werk zerfällt in drei Haupttheile. Der erste Haupttheil behandelt die Unsündigkeit d. h. die thatsächliche Sündelosigkeit Christi, der zweite die Unsündlichkeit Christi d. h. die absolute Unmöglichkeit der Sünde in Christus und ihren letzten formalen Grund. Der dritte Haupttheil betrachtet die Unsündlichkeit Christi in ihrem Verhältniß zur Ausführung des Erlösungswerkes. Näherhin werden die Fragen beantwortet: Wie ist die Un=

sündlichkeit Christi mit seinem Erniedrigungsstande, seiner leidensfähigen Menschheit, wie mit seiner freien Willensentscheidung und der Verdienstlichkeit seiner Handlungen vereinbar. Die Unterabtheilungen des zweiten und dritten Haupttheils sind gewonnen aus der historischen Aufeinanderfolge der im Kampfe mit den Häresien besonders betonten und entwickelten Momente des Dogmas. Es wird daher dargelegt, wie die Lehre von der Unsündlichkeit Christi durch die hl. Väter gegenüber den Leugnern seiner wahren leiblichen Natur (Doketismus, Gnostiker, Manichäer), gegenüber den Leugnern seiner wahren Gottheit (Paulus von Samosata und Arius), gegenüber den Leugnern seines wahren menschlichen Geistes (Apollinarismus), gegenüber den Leugnern der hypostatischen Union (Origenes, Antiochener und Nestorianer, Pelagianer, Adoptianer, Güntherianer), gegenüber den Leugnern des Fortbestandes der unirten Menschheit in ihrer eigenen Wesenheit und Wesensthätigkeit (Monophysiten und Monotheleten) vertheidigt, dargestellt und begründet wurde. Ein zweiter Abschnitt enthält dann die Darstellung der dogmatisch-spekulativen Entwicklung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi, wobei ebenfalls die historische Reihenfolge eingehalten und namentlich die thomistische und scotistische Begründung der Unsündlichkeit Christi gewürdigt und beurtheilt wird. Als Anhang ist eine Darstellung und Kritik der protestantischen Anschauungen über die Unsündlichkeit Christi beigegeben. Atzberger urtheilt über sie richtig, daß „in ihnen größtentheils nur längst Vorhandenes und längst Widerlegtes, wenn auch in neuer Form, vorgebracht wird."

Bei der Darlegung der Lehre des hl. Cyrill von

Alexandrien hätte wohl der von ihm gebrauchte Ausdruck ἕνωσις φυσική als schief und zweideutig bezeichnet werden sollen, da er nicht zum geringsten Theil den nachmaligen Monophysitismus mitverschuldet hat. Atzberger deutet nur ganz vorübergehend diesen Mangel an, ohne ein Urtheil abzugeben.

Hr. Atzberger hat schon bei seiner ersten theologischen Arbeit über die „Logoslehre des hl. Athanasius" verdiente Anerkennung gefunden. Die vorliegende neue Schrift, welche er zum Zwecke der Habilitation an der theologischen Fakultät der Universität München verfaßt hat, wird ihm gewiß neuen Beifall bringen.

Repetent Dr. Schmid.

3.

1. **Der Kreislauf im Kosmos.** Von **Joseph Epping** S. J. Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". 18. Freiburg. Herder 1882. 103 S.
2. **Der belebte und der unbelebte Stoff** nach den neuesten Forschungs-Ergebnissen. Von **L. Dressel** S. J. Ergänzungshefte. 22. Freiburg. Herder 1883. 204 S.
3. **Das Weltphänomen.** Eine erkenntnißtheoretische Studie zur Säkularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. Von **T. Pesch** S. J. Ergänzungshefte. 16. Freiburg Herder 1881. 137 S.
4. **Idealismus oder Realismus.** Eine erkenntnißtheoretische Studie zur Begründung des letztern. Von **C. Th. Isenkrahe**, Pfarrer. Leipzig. Fr. Fleischer 1883. 182 S.
5. **Natur, Vernunft, Gott.** Abhandlung über die **natürliche Erkenntniß Gottes**, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. Von Dr. **Ceslaus Maria Schneider.**

Gekrönte Preisschrift. Regensburg. Manz. 1883. 353 S.

Die modernen Naturwissenschaften im Bunde mit der Naturphilosophie erheben den Anspruch, das Räthsel des Seins und des Lebens lösen zu können, ohne einer außerweltlichen Ursache oder Kraft zu bedürfen. Die staunenswerthen Resultate der exacten Wissenschaften geben diesem Anspruch einen großen Schein von Berechtigung und verschaffen ihm in immer weiteren Kreisen Glauben. Es gehört in manchen Schichten der Gesellschaft zum guten Ton, sich zu der neuen Weltanschauung zu bekennen. Die alte dualistische Weltanschauung wird kaum anders als mit verächtlichen Bemerkungen erwähnt und den „Dunkelmännern" überlassen. Könnte man nun auch diese modernen Denker und Gläubigen sich selbst überlassen, da eine Belehrung von vornherein abgewiesen wird, so ist es doch Pflicht der gläubigen Forscher, die für die neue Weltanschauung vorgebrachten Gründe genau zu untersuchen und auf ihren wirklichen Werth und Unwerth zurückzuführen. Denn nur zu leicht kann durch die bestechenden Hypothesen das Gemüth mancher Gläubigen verwirrt werden und die nicht vertheidigte Wahrheit der Verachtung oder Vernachläßigung anheimfallen. Eine ersprießliche Auseinandersetzung mit den gegnerischen Aufstellungen verlangt aber eine gründliche Kenntniß des Gegenstandes. Phrasen und Phantasien schaden mehr als sie nützen. Die Kritik und Polemik führen dann von selbst zu einer Sichtung und Sicherung des eigenen Standpunktes. Man wird einerseits die principielle Richtigkeit desselben erkennen, andererseits aber die durch die sicheren Resultate der

modernen Forschung geforderten Modifikationen anbringen und so aus seinem Schatz Altes und Neues hervorbringen. Die oben genannten Verfasser sind in verschiedener Weise diesen Anforderungen gerecht geworden. Die drei ersten stellen sich mit ihren Gegnern auf den Boden der Naturwissenschaft, der ihnen wohl bekannt ist, um Schritt für Schritt die Schwächen der Gegner aufzudecken und die Unzulänglichkeit dieser Wissenschaft für das, was über die Empirie hinausgeht, nachzuweisen. Sie vermag den selbst von namhaften Vertretern bewiesenen Anfangs- und Endzustand der Welt nicht durch einen supponirten ewigen Kreislauf zu beseitigen, noch die Kluft zwischen dem unbelebten und belebten Stoff zu überbrücken, noch auch durch idealistische Verinnerlichung der Außenwelt die ganze Welt in Frage zu stellen. In dieser Verwerfung des Idealismus geht H. Isenkrahe mit H. Pesch Hand in Hand, aber er vermag sich mit den zur Erklärung beigezogenen scholastischen Termini der species impressa und expressa nicht abzufinden und sucht das Weltphänomen voraussetzungsloser zu erklären. H. Schneider endlich lenkt ganz zum Naturphilosophen Thomas zurück, um ihn als leuchtendes Vorbild für die Naturforschung darzustellen.

1. Es ist bekannt, daß die Materialisten, welche in der Lehre von der Erhaltung der Kraft den höchsten Triumph ihres Systems erkennen zu müssen glaubten, durch das Clausius'sche Gesetz, daß die Entropie der Welt (die Summe aller stofflichen Verwandlungen) einem Maximum zustrebt, in nicht geringe Verlegenheit versetzt wurden. Thomson, Helmholtz u. A. anerkannten die Richtigkeit des Gesetzes. Wollte man also trotz desselben

die Ewigkeit der Welt nicht preisgeben, so blieb nur die Annahme eines ewigen Kreislaufes übrig. „Ewiges Werden und Vergehen", „Nie endender Kreislauf" war die Antwort auf den Satz vom Endzustand, der nothwendig einen Anfang verlangte. Die Unmöglichkeit eines solchen Kreislaufes weist nun H. Epping schlagend nach, indem er insbesondere einen Hauptvertreter dieser Theorie, den Dr. Karl Freiherrn du Prel scharf auf das Korn nimmt. Er bespricht zuerst die gegnerische Methode, welche dazu angethan ist, die Schwierigkeiten möglichst zu verschleiern oder zu verschweigen und das Wahrscheinliche und Gewünschte als feststehend hinzustellen. Sodann widmet er der Kant-Laplace'schen Hypothese eine längere Ausführung und Kritik. Er kommt dabei zu dem Resultate, daß diese Hypothese „in großer Uebereinstimmung steht mit den thatsächlichen Verhältnissen in unserem Planetensystem, insofern man sie mehr im Allgemeinen oder in confuso betrachtet." „Wir können die Hypothese als eine wohlbegründete ansehen und ihr einfachhin das Prädikat der Wahrscheinlichkeit zuerkennen; aber als eine feststehende Thatsache dürfen wir sie nicht anerkennen" (S. 50). Man wird dem beistimmen können, wenn die Kritik vielleicht auch öfter zu weit geht. Als bemerkenswerth hebe ich hervor, daß der Verf. für die langsamere Bewegung der Stammkörper gegenüber den Planeten und Monden die Gezeitenreibung (Ebbe und Flut) für unzureichend hält. Vielmehr müsse die Bewegung der äußeren Schichten größer gewesen sein als die der inneren, so daß bei der Loslösung des Ringes die Gesammtrotation des sich weiter verdichtenden Balls relativ eine geringere war. Nun wird beim

Zusammenziehen die in Rotationsgeschwindigkeit umgesetzte Fallbewegung sich auch den innern Schichten mittheilen. Die große Geschwindigkeit der äußern Theile dringt in die Masse ein. Die Ausgabe der äußern Schichten ist also größer als die Einnahme. Deßhalb muß sich die Sonne langsamer drehen, als die Planeten. Daraus erkläre sich auch die schnellere Rotation der Sonne am Aequator. Freilich müsse dann die Sonne ein Gasball sein. Die bisherige Annahme einer festen oder flüssigen Kugel hat allerdings durch die Wahrnehmung, daß die Gasspectra von der Temperatur und der Dicke und Dichte der leuchtenden Schicht abhängen, einen Stoß erhalten. Die Unterscheidung zwischen dem continuirlichen Spectrum fester und flüssiger Körper und dem Linienspectrum der Gase ist nicht mehr wesentlich und daher sind die darauf gebauten Schlüsse nicht mehr fest. Doch sind noch weitere Untersuchungen nothwendig, um ein endgiltiges Urtheil zu ermöglichen. Aber immerhin sieht man hieraus, mit welcher Vorsicht auch die scheinbar sichern Resultate der Naturwissenschaften aufzunehmen sind.

2. Das Problem des Lebens ist bislang der exakten Forschung unzugänglich geblieben. Weder der Anfang desselben noch der eigentliche Lebensproceß will sich den gewöhnlichen Naturgesetzen unterwerfen. Man kennt wohl die chemischen und physikalischen Vorgänge in den organischen Körpern, man kann auch manche organische Gebilde aus anorganischen Stoffen herstellen, aber das Leben kommt eben nicht zum Vorschein. Dennoch ist die Naturwissenschaft eifrigst bemüht, das Leben mit dem Mikroskop und den Reagentien zu suchen, und betrachtet

es vielfach als selbstverständliche Voraussetzung, daß eines Tages das Leben so sicher erkannt werden müsse wie ein chemischer Prozeß. H. Dressel hat sich nun der Mühe unterzogen, „im vollen Lichte moderner Forschung die unbelebte Materie und den lebendigen Organismus auf ihre fundamentalen Eigenthümlichkeiten zu prüfen, um zu sehen, ob sie sich mir nichts dir nichts zusammenwürfeln lassen." Er verlangt mit Recht eine gute Dosis von Geduld und gutem Willen, denn diese Detailuntersuchungen dienen nicht zur Unterhaltung, aber sie sind nothwendig und lohnen jeden, der sich ernstlich Mühe gibt, durch reiche Belehrung. Man soll nicht bloß im allgemeinen den Unterschied zwischen dem Anorganischen und Organischen kennen, sondern auch von den verschiedenen Gesetzen und charakteristischen Eigenthümlichkeiten beider Reiche eine genaue Vorstellung erhalten. Der Verf. theilt seine Schrift in einen positiven und einen polemischen Theil. Jener ist der grundlegende und interessantere selbst für denjenigen, welcher in diesem Gebiete einigermaßen zu Hause ist. Der andere ist die Anwendung der gewonnenen Resultate auf die modernen Theorien über das Leben. Im ersten Theil wird die Fixirung des Unterschiedes zwischen dem belebten und dem unbelebten Stoff versucht, indem zuerst die leblose, dann die belebte Materie charakterisirt wird und endlich daraus die allgemeinen Folgerungen für beide gezogen werden. Der zweite Theil ist eine Kritik der antidualistischen Lebenstheorien: chemischer, physikalischer, psychischer Materialismus; der Nihilismus als Schluß. Der Verf. kommt dabei zu dem Schlusse, daß die scholastisch-dualistische Lebensauffassung mit den Ergebnissen

der Naturforschung nicht bloß vereinbar, sondern von ihnen als die einzig richtige geradezu gefordert werde. Statt der Worte „Pflanzenseele", „Thierseele", welche viel bessere Bezeichnungen wären, weil die Seele des Menschen in einer ganz ähnlichen Beziehung zur Materie und zum Menschenleibe steht, schlägt er das Wort „Lebensprincip" zur Bezeichnung des belebenden Grundes in Pflanzen und Thieren vor, weil in der menschlichen Seele die Fähigkeit liegt, für sich und ohne Körper existiren zu können. Das Lob der Scholastik kehrt überhaupt öfter wieder (S. 117. 168. 197. 200) und man kann in dem allgemeinen Sinn, wie es gespendet wird, auch damit einverstanden sein. Der Monismus ist in der That außer Stand, das Leben zu erklären und die verzweifelten Versuche selbst hervorragender Forscher können nur auf Kosten der Logik und Genauigkeit ein Resultat erzielen. Die Methode der Scholastik und der neueren Forschung seit Galilei ist aber so verschieden, daß es nicht gelingen wird, in weniger eingeweihten und geneigten Kreisen sie einheimisch zu machen. Freilich ist die chemische Terminologie für Nichtchemiker auch nicht besonders einladend.

3. H. Pesch steht auf demselben Standpunkt der Scholastik. Er will zeigen, wie die Naturüberzeugung der Menschheit in der Philosophie der katholischen Vorzeit eine feste, unerschütterliche Begründung gefunden hat, während sich die moderne Wissenschaft außer Stande erklärt, zwischen vernünftigen Menschen und Träumern einen erheblichen Unterschied festzustellen. Von modern „Wissenschaftlichen" erwartet er nicht, daß sie seine Schrift, welche sich zu einer in ihren Augen ganz schrecklichen Häresie

bekennt, zur Hand nehmen. Bei den vorurtheilsfreien Lesern aber hofft er die Erkenntniß zu befestigen, wie sehr wir dem kirchlichen Lehramte dafür zum Danke verpflichtet sind, daß wir gegenüber der verirrten Philosophie der Jetztzeit auf die Philosophie eines h. Thomas von Aquin hingewiesen wurden. Der Verf. will also auf Grund der scholastischen Philosophie den Realismus sicher stellen. Trotz des großen Reichthums an Aufschlüssen über die Vorgänge bei der Sinneswahrnehmung, den wir der physiologischen Forschung des 19. Jahrhunderts verdanken, wagt er doch die Behauptung, daß es der Scholastik gelungen ist, die Richtigkeit der realistischen Weltauffassung wissenschaftlich für alle Zeiten festzustellen. Dabei geht er von dem Satze des h. Thomas aus: potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili, den der h. Augustin mit den Worten ausspreche: animam passionibus eius (objecti) ire obviam. Dieser Satz ist in der That von der modernen Naturwissenschaft bestätigt worden. Die specifischen Sinnesenergieen, die Localzeichen des Tastsinnes und Gesichtssinnes und Aehnliches sprechen dafür. Aber eigenthümlicher Weise verwenden die idealistischen Naturforscher diese Thatsachen für den Idealismus und positiv zu widerlegen sind sie in diesem Punkt nicht. Auch der scholastische Satz, daß die Sinneswahrnehmungen Mittel zum Zweck der Erkenntniß seien und also wahr sein müssen, wenn es überhaupt eine Erkenntniß gibt, ist nur ein Beweis von dem einmal eingenommenen Standpunkt aus. Denn es ist ja gerade in Frage gestellt, ob dieses Verhältniß stattfindet. Die scholastische Erkenntnißtheorie ist eben wie die scholastische Naturphilosophie im Anschluß an die aristotelischen Prin-

cipien dem Augenschein angepaßt. Sie erklärt ganz gut, was ist, wenn es einmal ist, aber nicht wie und warum es so ist oder so wahrgenommen wird. Der Verf. selbst gibt ja zu, daß auch auf teleologischem Standpunkt uns das tiefste „Wie" in Dunkel gehüllt sei. Wir sehen nicht, w i e es denn eigentlich geschieht, daß uns äußere Dinge gegenständlich werden können. Das „Daß" ist also auch nur eine Folgerung des gesunden Menschenverstandes. Als solche muß der Realismus unbedingt hingenommen werden. Es heißt denselben geradezu verleugnen, wenn man auch nur in der Theorie die Welt in das Innere verlegen will.

4. An diesem Punkt setzt Herr Isenkrahe ein, dessen Schrift gegen die vorige gerichtet ist. Der Idealismus, meint er, ist indirect leicht, direct nicht zu widerlegen. Der Realismus ist direct nicht beweisbar, sondern bleibt Hypothese, ist aber an sich gewiß. Ein Beweis zu verlangen ist unverständlich. Denn die Realisten sind in der Defensive, die Idealisten haben den Beweis für den Idealismus zu erbringen. Alle ihre Gründe beruhen auf dem Idealismus. Ein Kriterium der Wahrheit gibt es nicht. Man müßte sonst dafür wieder ein Kriterium suchen. Die „objective Evidenz" hilft. Man erkennt mit Zwang, sc. der Intelligenz, und dafür könne man keinen Beweis verlangen. Zwar geben dies die Idealisten nicht zu und ist es mit der objectiven Evidenz oft eine eigne Sache, aber wir concediren dem Verf. gern, daß er kurz und gut den Boden des Realismus geebnet hat. Nun weichen aber seine Wege von denen anderer Realisten ab. Die scholastische Wahrnehmungstheorie habe vor der modernen voraus, daß sie das natürliche Bewußt-

sein zur Geltung bringe, aber ihre species impressae und expressae schweben in der Luft. Ein Beweis für die Treue derselben bewege sich in einem Zirkelschluß, denn sie folgere dieselbe aus dem Zweck Gottes, setze aber Gott voraus. Teleologie und Mechanik seien zu sondern. Die Teleologie gehöre gar nicht hierher. Diese Kritik ist nicht ohne Berechtigung und zeigt jedenfalls, daß die Berufung auf die strenge Beweiskraft auch im positiven Lager nicht überall gläubige Aufnahme findet. Doch wird es der Theorie des Verf. auch nicht viel besser ergehen. Was wir durch die Erregung von außen und die Reaction von innen in unserem Bewußtsein wahrnehmen, sei nichts weiter, als daß ein Außending vorhanden sei, welches die Eigenschaft besitze, uns zu der jedesmaligen Reaction zu zwingen. Wir tragen hiedurch nichts Inneres nach außen, sondern nur den Grund des Inneren verlegen wir nach außen. Die Wahrnehmung sei eine nackte Grundsetzung — keine Gleichsetzung oder gar Verwechslung. Die Grundsetzung sei eine unmittelbare, oder einfach eine Grunderkenntniß. Der Verf. hat hiemit die Wahrnehmung auf die Dinge direkt bezogen, aber wie dieselbe eine wirkliche Wahrnehmung der so beschaffenen Dinge ist, hat er doch nicht bewiesen. Der Nervenreiz muß doch der Beschaffenheit der Gegenstände entsprechen und dadurch erst die entsprechende Grundsetzung veranlassen. Eine Vermittlung ist also doch vorhanden. Im Weiteren negirt der Verf. das actuelle Unendliche in der Mathematik, den unendlichen Raum und behauptet die unendliche Theilbarkeit der Körper. Es seien überhaupt keine „letzten Theile" anzunehmen. Dies läßt sich philosophisch allerdings deduciren, aber

die Chemie und Physik verlangen Atome und die Mathematik kann das actuelle Unendliche nicht entbehren. Hierin werden die modernen Monisten unverbesserlich sein und die Dualisten haben nicht nöthig, es zu bestreiten.

5. Diese Arbeit ist vom Görresverein unter 3 Arbeiten des ersten Preises würdig erkannt worden, weil sie abgesehen von verschiedenen Mängeln sich „durch Belesenheit, Scharfsinn und Formschönheit“ vortheilhaft auszeichne. Indem ich diese Vorzüge anerkenne und die große Begeisterung, mit welcher sich der Verf. ohne Rückhalt auf den Standpunkt des h. Thomas stellt, mit in die Wagschale lege, muß ich doch die vom Preisgericht hervorgehobenen Mängel anführen, weil mir dieselben noch in größerer Ausdehnung aufgestoßen sind. Ich meine dabei weniger die Freiheit, mit welcher oft der Text des h. Thomas und der h. Schrift vergewaltigt wird, um den h. Thomas quand même nicht nur in Übereinstimmung mit der modernen Naturwissenschaft zu bringen, sondern sogar zum Fahnenträger zu machen, als vielmehr die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit, welche das Beweisverfahren aus der Patristik und der Naturwissenschaft fast überall aufweist. Gewiß muß es „als ein Fehler der Methode bezeichnet werden, wenn der Verfasser gewisse Hypothesen einzelner Naturforscher, deren Richtigkeit zu prüfen er nicht in der Lage war, als gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft aufnimmt, um dieselben sodann mit Aussprüchen des h. Thomas in Parallele zu setzen, denen nur eine sehr gewagte Deutung einen damit übereinstimmenden Sinn unterlegen kann“. Das Gewicht des physikalischen Vereins in Breslau und der Herren Aurelius Andersohn und Dellinghausen ist

noch lange nicht so „erdrückend“, daß die Vertheidiger der Newton'schen Gravitationstheorie vor diesem Massendruck die Segel streichen müssen. Wenn vollends dabei von einem Plusdruck der Ausstrahlung der Photosphäre der Sonne auf ihre Planeten und von einem Minusdruck des dunklen Sonnenkörpers die Rede ist, so muß man vom Standpunkt der neuesten Naturwissenschaft aus gegen solche Behauptungen sehr bedenklich werden. Daß aber der Naturansicht des h. Thomas auch die Spectralanalyse zu Hilfe kommen muß, ist noch auffallender. Wohl leitet der h. Thomas die Bewegung von den Himmelskörpern ab, wenn aber selbst diese deßhalb die Natur aller irdischen Elemente der Kraft nach in sich schließen müssen, so folgt keineswegs mit „metaphysischer Nothwendigkeit“ daraus, daß nach Thomas schlechthin und ausnahmslos alle und jede Elemente der irdischen Körper in der Sonne, beziehungsweise in den Himmelskörpern vorhanden sein müssen. Sonst müßten z. B. auch die Samen mancher Thiere dort sein, weil Thomas sagt: ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit sine semine (contr. Gent. 3, 102, 4). Den Scholastikern waren vielmehr die Himmelskörper leuchtende, unzerstörbare, unveränderliche Körper (Thom. contr. Gent. 3, 82). Als Nikolaus von Cusa und Kopernikus behaupteten, die Erde sei ein Stern, glaubten die Scholastiker, dieselben träumen, und als Galilei aus den Sonnenflecken die richtigen Folgerungen zog, verhöhnten ihn die Scholastiker. Der P. Scheiner erklärte wegen des scholastischen Dogmas von der Beschaffenheit der Himmelskörper die Sonnenflecken für besondere, nicht zur Sonne gehörige Körper. Man vergleiche z. B. hierüber

das vor einigen Jahren wieder edirte Compendium totius theologicae veritatis des Johannes de Combis vom J. 1569. Das Kapitel de natura coelorum et superiorum corporum beginnt mit den Worten: coelum est corpus purum, natura simplicissimum, essentia subtilissimum, incorruptibilitate solidissimum, quantitate maximum, qualitate lucidum, diaphanitate perspicuum, materia purissimum etc.

Wenn ich im Vorstehenden die Schattenseiten besonders hervorgehoben habe, so möchte ich dadurch keineswegs der Schrift Eintrag thun, sondern nur auf die Einseitigkeit hinweisen, welche man nur dann den Gegnern vorhalten kann, wenn man sich selbst möglichst davon fern hält. Die Naturphilosophie des h. Thomas steht immer noch großartig da, wenn sie auch nicht die ganze moderne Wissenschaft anticipirt hat. Der Verf. ist mit derselben ebenso vertraut als für sie begeistert und seine Schrift wird von vielen als willkommene Einleitung in diese Philosophie begrüßt werden.

Schanz.

4.

Bertholdi a Ratisbona beati fratris **sermones ad religiosos XX** ex Erlangensi codice unacum sermone in honorem S. Francisci e duobus codicibus Monacensibus edidit Fr. **Petrus de Alcantara Hötzl,** O. Fr. minn. reff. prov. Bav. Monachii, Huttler, 1882. gr. 4. VIII. 111 p. M. 6.

Das 7. Centenarium der Geburt des seraphischen Vaters veranlaßte den als Schriftsteller bereits rühmlich

bekannten Lector und Magister im Münchener Franziskanerkloster P. Petrus Hötzl, mit einer erstmaligen Drucklegung der lateinischen Predigten seines Ordensgenossen, des Minoriten Berthold v. Regensburg, zu beginnen. Erst jüngst erhielt das dem gegenwärtigen Ordensgeneral P. Bernardin a portu Romantino dedicirte Werk verdiente Anerkennung seitens der höchsten kirchlichen Autorität, weßhalb auch eine eingehendere Besprechung desselben um so mehr angezeigt sein dürfte, als mit der genaueren Kenntniß dieser interessanten Novität der Kreis ihrer Leser sich erweitern wird; mit der Erweiterung des Leserkreises aber auch Fortsetzung und Vollendung des Begonnenen (laut Vorwort) gleichen Schritt halten soll.

An der Spitze steht eine Predigt auf das Fest des hl. Franziskus. Unter Bezugnahme auf den Gal. VI. 14 entnommenen Introitus der Festmesse betont der Redner, wie nur im Kreuze Christi Franziskus sich habe rühmen wollen, aber nicht etwa im Kreuze des guten und natürlich noch weniger in jenem des bösen Schächers; er wählt daher zum Thema die drei Kreuze auf Golgatha und die mit jedem derselben verbundene vierfache Schmerzempfindung. (Bekanntlich hat der dem Bruder Berthold geistig nächst verwandte Alban Stolz bei einem andern Anlaß, am Feste des hl. Leodegar zu Luzern, 1862 gleichfalls die drei Kreuze zum Gegenstand einer Predigt gemacht, und gewährt ein Vergleich der beiderseitigen Darstellung hohes Interesse.)

Nunmehr folgen 20 der sermones ad religiosos — wie der Herausgeber selbst bemerkt, zwar die Mehrzahl der mit dieser Bestimmung verfaßten Reden, aber

doch nicht ihre Gesammtzahl, wie denn ja auch, von den Parallelpredigten abgesehen, die sermones ad religiosos et quosdam alios streng gerechnet auf 87 sich beziffern, wovon manche noch an die Ordensleute allein gerichtet erscheinen; so die Nummern 21—31; 35—37; 71 und 76; 91 (richtiger 86) [1]). Begreiflich lassen sich hier nur die Themata und eine oder die andere auffällige Eigenthümlichkeit der zwanzig Ordenspredigten kurz hervorheben.

Die erste handelt von den zehn Kapiteln der Ordensregel. Wie es 10 Gebote des Dekaloges gebe, welche jeder zu halten verpflichtet sei, so 10 Kapitel des Nasiräates, denen kein Religioser sich entziehen dürfe, und zwar beträfen die ersten 5 Kap. das, was zu lassen, die folgenden 5 das, was zu thun sei. Sehr sinnig wird z. B. im 1. Kap. die Enthaltung vom Weine und allem berauschenden Getränke von der Enthaltung gegenüber sinnlichen Vergnügungen überhaupt gedeutet; dagegen im 2. Kap. die Enthaltung vom Essig, der aus dem Weine gewonnen worden, auf die Enthaltung auch von der Erinnerung an die früher genossenen Vergnügungen. Sei ja dieser Essig der (saure) Ueberrest vom einstigen (süßen) Weine. Oder unter den positiven Geboten wird z. B. das 3. (bezw. 8. Kap.), wonach der Nasiräer einen mackellosen Widder zu opfern hat, dahin gedeutet, daß der nach evangelischer Vollkommenheit Ringende ungeordneten Neigungen sofort, dem Widder gleich, beherzt die Stirne bieten müsse.

Die zweite Predigt verweist auf Erde, Fir-

1) Vgl. Jakob, die lat. Reden des seligen Berthold v. Regensburg. Manz, 1880. S. 38.

mament und Empyreum als 3 Büchern des religiösen Lebens, worin die auf den 3 Stufen der Ascese Befindlichen: nämlich die Anfänger, Fortschreitenden und Vollendeten lesen müßten. So könnten z. B. die Anfänger von der Erde ein Zweifaches lernen: daß, wie die Erde sich nach den Gestirnen oben richte, so auch sie nach den Befehlen Gottes und seiner Stellvertreter, der Oberen, sich richten; daß, wie die Erde nicht falle trotz ihrer Schwere, auch sie vor schwerem Falle sich hüten trotz ihrer zum Falle geneigten Natur u. s. f.

In der dritten Predigt werden dreierlei Arten von Religiosen besprochen. Die erkalteten gleichen dem Grabe des Herrn nach seiner Auferstehung; wie Petrus darin auch nur die Linnen des Herrn fand, nicht mehr diesen selbst, so haben derartige Ordensleute wohl auch noch das geistliche Gewand, jedoch nicht mehr den geistlichen Sinn. Die Lauen haben Aehnlichkeit mit dem Rauche. Wie dieser, je länger er steigt, desto mehr sich verflüchtigt, so pflegen diese um so lässiger zu werden, je länger sie im Orden leben. Hingegen sind die Eifrigen in steter Vorwärtsbewegung begriffen, freilich bald langsamer, nach Art der Schildkröte, bald rascher, wie es dem Hirsche eigen.

Sehr ansprechend unterscheidet die vierte Predigt eine zweifache Gnade: eine allgemeine, kraft deren der Mensch überhaupt gerettet wird, und eine besondere, durch welche er sich im Falle der Mitwirkung noch eine besondere Herrlichkeit im Himmel zu erringen vermag. Eben diese letztere Gnade versüße das seiner Natur nach Bittere in einem Maß, daß z. B. einem hl. Stephanus der Steinregen wie ein erquickender Wasser-

regen vorkam. Allein diejenigen, welche unter der Wucht nicht erst der Schläge, sondern schon der Schlagwörter (non verberum sed verborum) jammern und seufzen, hätten sicherlich an dieser besonderen Gnade keinen Theil.

Symbolisch veranschaulicht ihm in der fünften Predigt der siebenarmige Leuchter jene Tugenden, von deren Pflege der sittliche Fortschritt des Religiosen vorzugsweise abhängt. Ohne eine gewisse an Künstelei streifende Willkürlichkeit kann es bei solchem Symbolisiren allerdings kaum abgehen; dennoch macht es dem Scharfsinne B.'s gewiß abermals Ehre, wenn er analog den 2 mal 3 Seitenarmen des Leuchters 2 mal 3 einander entsprechende Tugenden hervorhebt. Der gerade Stamm in der Mitte bedeutet ihm den hl. Gleichmuth, welcher den Christen gleichmäßig vor Leichtsinnigkeit bewahrt, wie vor deren Gegentheil — der Tiefsinnigkeit.

Abweichend von der gewöhnlichen Darstellungsweise, wonach das neutestamentliche Schwesterpaar Martha und Maria zu Vertreterinnen des thätigen und beschaulichen Lebens gemacht werden, bezieht sich Bruder B. in der achten Predigt zu demselben Zwecke auf das alttestamentliche Schwesterpaar Lia und Rachel. Doch die genauere Begründung und Ausführung dieses ansprechenden Gedankens bietet erst die folgende (neunte) Predigt. Damit verwandt zeigt sich die Applikation, welche B. in der elften Predigt hinsichtlich der beiden (2 Kön. XVIII, 23 erwähnten) Läufer Davids, des Chusi und Achimas, macht. Von ihnen habe der zweite den ersten überholt, weil er den kürzeren, wennschon beschwerlicheren Weg zu David zu gelangen ein-

schlug, um ihm den Ausgang der Absalom'schen Schlacht mitzutheilen. So führen 2 Wege zum Himmel, ein näherer und ein weiterer; ein mehr und ein weniger vollkommener; einer, auf welchem man auf die geringsten, und ein anderer, auf welchem man nur die schweren Sünden zu vermeiden bestrebt sei.

Geistreichst weiß B. in der zwölften Predigt dem Speisekanon des Leviticus eine umfassende moralische Accommodation zu geben. Je nach ihrer Eigenart bezeichnen ihm die reinen wie die unreinen Vögel bestimmte sittliche Vorzüge und bezw. Gebrechen. Ueberaus künstlich gliedert sich die vierzehnte Predigt. B. erörtert darin die ernste Frage, weßhalb ein Rückfall bei Religiosen gefährlicher sei als bei Weltleuten. Von seiner unverkennbaren Vorliebe für den Ternar spricht er wohl, indem er nun nicht nur gerade drei Punkte benennt, sondern auch jeden derselben minder in drei Unterabtheilungen zerlegt.

Sehr erbaulich ohne Zweifel leitet die sechszehnte Predigt die Bezeichnung „Geistliche" davon her, daß die Gottgeweihten ebenso nach dem hl. Geiste als ihrem Lehrer benannt würden, wie die Platoniker z. B. nach Platon. Umgekehrt muthet es wie der derbe Realismus des doch viel spätern Abraham a Sta. Clara an, wenn die siebzehnte Predigt näher ausführt, wie in der Kirche des Herrn und im Kloster die Religiosen ihrer Haut und ihres Kopfes d. h. ihres Eigenthumes und Eigenwillens entäußert werden; hierauf würden sie auf verschiedene Weise zubereitet: nämlich vom Prälaten oder andern Ordensvorgesetzten gebraten; durch die in der Regel vorgeschriebenen Uebungen geröstet, während der böse

Feind das Salz und die Mitbrüder den Pfeffer besorgten. Ob nun eine dem Herrn schmackhafte Speise zu Stande gekommen, erkenne man, wenn alles Blut vom Fleische abgeflossen, was soviel sagen will, als: wenn die im Blute symbolisirte Sünde abgethan sei, und das Fleisch, gar gekocht, nicht jenem einer alten Gans gleiche u. s. w., endlich, wenn sich das Fleisch vom Knochen leicht ablöse, ohne Bild: wenn der Religiose vor dem Tode — der Scheidung von Haut und Bein — keine Furcht habe.

Die durchgehende und eingehende Berücksichtigung des alten Testaments für homiletische Zwecke, welche erst in neuerer Zeit wieder mehr in Gebrauch kommt, begegnet bei B. auch noch in der achzehnten Predigt, woselbst er unter Zugrundelegung von Genesis c. VII. zwischen Noes Arche und dem Kloster eine Parallele zieht; ferner in der neunzehnten Predigt, wo er mittels einer Betrachtung über Tobias c. X. das bräutliche Verhältnis der Seele zu ihrem Heilande originell durchführt, während ihm in der zwanzigsten Predigt schließlich Oseas c. II. zum Anlaß dient, in 9 Punkten die Vorzüge des klösterlichen Lebens vor jenem der Weltleute zu erhärten.

Der Herausgeber konnte sich nicht völlig der Besorgnis entschlagen, es möchten nur die philothei, nicht auch die philologi an dem veröffentlichten Werke ein Interesse nehmen. Nun wird freilich in erster Linie der Exegete, der Liturgiker, der Homilete, kurz der Theologe reiche Ausbeute finden. Ersterer wird nicht übersehen, daß gerade die sämmtlichen deuterokanonischen Bücher, einschließlich eines deuterokanonischen Bestandtheiles vom Estherb., zu Belegen Verwendung

fanden, wogegen auch nicht ein einziges apokryphes Buch berücksichtigt ist; es wird ihm nicht entgehen, welche Vertrautheit B. mit den Vätern, vornehmlich Augustin, Hieronymus, Gregor; aber auch mit den Spätern, wie Paschasius Radbertus, Hrabanus Maurus, Anselm, Richard a S^to Victore allenthalben an den Tag legt. Der Liturgiker wird mit Befriedigung gewahren, wie B. mehrfach z. B. in der 13. Predigt aus der Perikope des Tages seinen Vorspruch wählt; wie zu B.'s Zeit namentlich die Stiftung von Samstagsmessen (Votivmessen zu Ehren der allerh. Jungfrau) eine stehende Gewohnheit des Marienkultes geworden. Am meisten allerdings wird der Homilete aus B.'s Predigtweise Nutzen ziehen können. Die bilderreiche, sententiöse, durchaus schriftmäßige und bei alledem volksthümliche Behandlung, welcher dieser größte Prediger Deutschlands im Mittelalter seine Themata unterstellte, bleibt ja mustergiltig für alle Zeiten. Und dabei eignen den lateinischen Predigten B.'s ganz entschiedene Vorzüge vor den deutschen, wie eine Vergleichung von Hötzels Ausgabe etwa auch nur mit der Göbelschen auf den ersten Blick zeigt. Die oft künstlerische Gliederung der sermones ad religiosos würde man in den deutschen Predigten vergeblich suchen; dagegen fehlen den sermones jene mitunter herben und derben Anspielungen auf die Juden, auf die Niederländer (verstehe Norddeutsche), wovon die deutschen Predigten sich nicht ganz freihalten. Indeß auch der Philologe und der Kulturhistoriker darf es entfernt nicht bereuen, eingehender diese sermones sich anzusehen. Ihn mag es wohl überraschen, bei dem schlichten Mönche nicht allein eine ausgebreitete Kenntniß der klassischen

Literatur anzutreffen — Aristoteles, Seneca, Ovid werden häufig citirt, einmal auch der sonst wenig bekannte Anticlaudian; mehr noch erregt Bewunderung die meist ganz zutreffende Deutung der hebräischen Eigennamen. Abgesehen von der keineswegs unbeträchtlichen Zahl lateinischer Neologismen dürfte die Aufhellung mancher nicht mehr verständlichen Anspielung und bezw. Wortbedeutung, wie z. B. sinirlus, sturdus etc., den Reiz, B. näher zu studieren, steigern. Wenn man liest, daß ein Religioser, der seine fürstl. Stellung zum himml. König Christus verkennt, einem kärntischen Herzoge gleiche, der in einem den Anstand verletzenden Aufzuge am kaiserlichen Hofe erschien, so ersieht man hieraus, daß auch der damaligen Zeit ein Mentschikow nicht fehlte. Die vergleichsweise gemachte Angabe, ein armer Händler mit Glasspielwaaren verdiene nur 3 Pfennig oder höchstens 3 Zehner für den Tag, während der Verkäufer kostbarer Stoffe wohl 10—20 Mark (X vel XX marcas) täglich gewinne, wirft ein Licht auf die merkantilen Zustände jener Tage. Oder die Klage darüber, daß bereits die Novizen Sandalen, Strümpfe, Schlegel und sonstige neue Bekleidungsstücke trügen; daß die gesundesten und stärksten aus ihnen nach der Mette bloß einige kurze Gebete wiederkäuten (paucis oratiunculis ruminatis) und dann schliefen, statt zu betrachten, zeigt, wie die ursprüngliche Strenge der Regel gar bald wenigstens in manchen Häusern schon einer gewissen Verweichlichung weichen mußte.

Ist es gestattet, zuletzt noch einem kaum unberechtigten Wunsche Ausdruck zu geben, so möge der Herausgeber die Bitte um größere Aufmerksamkeit betreffs Verhütung von Druckfehlern bei der demnächstigen Fortsetzung

dieser wirklich großartigen Novität nicht unerhört lassen, denn das minima non curat praetor gilt doch keineswegs auch für den editor!

Regensburg. Schenz.

5.

Institutiones theologicae in usum scholarum auctore **Josepho Kleutgen** S. J. Vol. I. praeter introductionem continens partem primam, quae est de Ipso Deo. Cum approb. Ordinarii. Ratisbonae Pustet. 1881. XVI. u. 751 S.

Dieser mustergiltig ausgestattete erste Theil eines Werkes, welches, auf acht Bände berechnet, unsere gesammte dogmatische Theologie nach dem Vorbilde des hl. Thomas v. Aquin darstellen soll, entwickelt einleitungsweise vorwiegend im Anschlusse an die theologische Summe des englischen Lehrers den Begriff und Gegenstand, den Zweck und Werth, die Methode und Eintheilung der Glaubenswissenschaft. Weiterhin wird die theologische Principienlehre im allgemeinen und der Begriff des Dogma's sowie der theologischen Sentenzen und Censuren im besonderen dargelegt. Das erste Buch unseres ersten Theiles führt die allgemeine Gotteslehre vor, die Erkenntniß und den Beweis, den Begriff, die Eigenschaften und die immanenten Thätigkeiten Gottes, endlich die sog. Transcendentalbestimmungen des Gottesbegriffes (veritas, bonitas, pulchritudo divina). Das zweite Buch enthält die Trinitätslehre. — Der berühmte und verdienstvolle Verfasser († 14. Jan. 1883) will in philosophischer und theologischer Hinsicht den Spuren

unserer großen Ahnen folgen, die verkehrterweise so lange vergessen und verachtet waren. Die alterprobten Ideen sollen aber unserer Zeit angepaßt werden. Darum wär' es unthunlich, den hl. Thomas einfach zu reproduciren. Auch die strengsten Thomisten, ein Gonet, ein Billuart, haben die Summe des englischen Lehrers nicht bloß zeitgemäß umgearbeitet und erweitert, sondern selbständige Werke geschaffen, nur darauf bedacht, die Lehren des Heiligen treu zu bewahren, zu erklären, zu vertheidigen. Also wäre die Philosophie und die dogmatische Theologie nicht etwa kurzerhand „thomistisch", sondern sowohl dem Lehrinhalt als der Lehrweise nach «ad mentem S. Thomae» zu behandeln.

Ad mentem sancti Thomae! Was läßt sich nicht alles decken unter diesem Schilde! Die praemotio physica sammt der scientia media! Wie unfaßlich ist der Begriff „Geist" der Zeit, „Geist" des hl. Thomas oder Augustinus, „Geist" eines Aristoteles und Plato! Wir verstehen es, wenn der Geist eines hl. Thomas bestimmt wird als Geist der demüthigen Glaubenstreue, als Geist der logischen Strenge und gewissenhaften Umsicht in der Beweisführung, als fromme Begeisterung für das Ideal der Wissenschaft und des Glaubens. Aber zur Anerkennung des „echtthomistischen Geistes", des „systematischen" und „pragmatischen Geistes" der theologischen Summe — im Unterschied etwa von den anderen Werken des Heiligen, oder der Werke anderer Autoren — da wollen wir oft genöthigt werden durch einen Beweis des „Geistes und der Kraft", wie denselben die „innere Erfahrung", das „harmonisch gestimmte Gemüth" des Idealprotestantismus für die evangelische Reichswahrheit

und Heilsthat erbringen zu können vorgibt. Jede Kritik an gewissen Sätzen des hl. Thomas, ja schon an gewissen Formeln des Aristotelicismus wird oft nur deshalb für möglich gehalten, weil der Kritiker von dem Geiste des hl. Thomas eben keinen Hauch verspüren soll. Oder man sagt gar, der unberufene Kritiker verstoße pietätswidrig und absichtlich gegen diesen Geist.

Wissenschaft kann man solch' farbenreiche Schlagworte nicht immer nennen, und wissenschaftliche Förderung können sie ebensowenig direkt bringen, als der „historische Sinn und Takt" unmittelbar den Historiker macht. An Kleutgens Werk im allgemeinen müssen wir anerkennen, daß es, was sein Verfasser für den Geist des hl. Thomas hält, bestimmt und anschaulich, meist in treffender Sprache wiedergibt und dies auch dort, wo nicht die eigenen Worte des hl. Thomas genannt sind, wo andere Autoren redend eingeführt werden. Letzteres geschieht sehr oft, und sind von den Vätern besonders reichlich die Werke des hl. Augustinus benützt; daß auf die gelehrten Arbeiten aus dem Jesuitenorden mit Vorliebe, jedoch ohne Voreingenommenheit verwiesen wird, soll nicht verschwiegen sein. Besonders rühmend heben wir es hervor, daß der gewandte, vielbelesene Verf. die scholastischen Formeln mit größtem Geschicke zu beleuchten, die Gefäße, welche den „Geist" unserer mittelalterlichen Heroen bald mehr bald minder glücklich aufbewahren, durch passende Vergleiche und ohne breiten Aufwand gelehrter Mittel durchsichtig zu machen weiß. Keiner Subtilität, und beruhte sie gleich nur auf einem „Wortgefecht" oder einem „Schulstreit", weicht Kleutgens Griffel aus. Der Schüler,

dessen Befangenheit anfänglich ebenso wenig wie die Oberflächlichkeit von gewissen Gelehrten mit der blassen und schattenhaften Schulsprache der christlichen Vorzeit etwas zu beginnen versteht, der Schüler vor allen muß es freudig und dankbar begrüßen, wenn er sieht, wie die begriff-gliedernden Distinktionen durch einen scheinbar oft nebensächlichen Zug, durch eine bloß randeinfassende Arabeske ihr eigenthümliches Licht erhalten.

Eine ganz andere Frage bleibt hier aber noch zu lösen. Es kann sich für die wissenschaftliche Erkenntniß und zumal für die wissenschaftliche Vertheidigung unserer Dogmen heute nicht bloß darum handeln, ob die scholastischen Formeln, die dortmaligen Erklärungsmittel verstanden werden oder nicht. Diese nicht zu umgehende Untersuchung hat es nur mit den technischen Vorfragen zu thun. Die Hauptfrage ist aber doch die, ob jene schulgerechten Erklärungsmittel, deren volles Verständniß vorausgesetzt, allgemein berechtigt, also für alle Zeiten genügend, somit auch für uns befriedigend sind. Die Frage in ihrem ganzen Umfange zu bejahen wagt heute kein Neuscholastiker mehr, und die Kontroverse dreht sich nur darum, inwieweit die Lösungen der Alten ausreichend, inwiefern sie wirkliche Lösungen wirklicher, auch uns drückender Schwierigkeiten sind. Den Streit völlig zu schlichten, mag wohl niemals gelingen; denn sogar bei den logisch dürrsten Erörterungen mischt sich bis an eine gewisse Grenze hin der Geschmack des subjektiven Meinens unversehens ein, und leiht so dem Wissen seine Färbung. Sonach ist zweierlei leicht zu erklären, daß die scholastische Wissenschaft einmal überschätzt und daß dieselbe

anderntheils sehr unterschätzt werden kann und dies heute noch wird. Die zum voraus und rückhaltslos erklärten Freunde unserer ehrwürdigen Vorzeit haben den Vortheil, daß ihre Aufstellungen in possessione sind; die Kritik, auch wenn sie vom besten Willen beseelt ist und die eigentlichen, unsterblichen Verdienste der Ahnen vielleicht besser zu würdigen weiß als die ungehemmte Begeisterung, hat immer mit einem gewissen Odium zu ringen. Kleutgen versteht es, den angedeuteten Vortheil zu nützen, namentlich bei der Zurückweisung der Obiectiones; das *αὐτὸς ἔφα*, die Art von Absolutheit, welche je älter desto mehr die Denksymbole großer Geister umkleidet, wird oftmals in den Vordergrund gestellt, und gerade hiedurch tritt das Symbolisirte, der „Geist" nicht selten zurück.

Wir nennen Ein Beispiel statt vieler. Seite 267 heißt es: Aliud est infinitum simpliciter seu secundum essentiam, aliud infinitum secundum aliquid. Quod igitur simpliciter adeoque omnibus modis est infinitum, non potest esse nisi unum; nihil autem obstat, quominus plura sint infinita secundum modum aliquem. Et quamvis in horum unoquoque suo modo rerum sit, quod de infinito dicitur, nihil eo maius esse, tamen plura huius generis infinita singulis ampliora sunt, id quod etiam videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitae et species numerorum imparium, et tamen numeri pares et impares sunt plures quam pares. Was haben diese Worte, welche zusammengezogen sind aus den Lösungen der zweiten und dritten Objektion zum Artikel Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita (S. th. III q. 10 a. 3), beim hl. Thomas selber

für eine Bedeutung? Der Unendliche ist nur Einer; die Verwirklichung des Begriffes infinitum simpliciter kann ontologisch nur einmal sein. Dagegen ist es logisch kein Widerspruch, mehrere Unendliche sensu abstracto (infinita secundum quid) neben einander zu denken. Z. B., wie es am citirten Orte bei Thomas genauer heißt, können mehrere mathematische Unendliche, eine unendliche Linie und eine unendliche Fläche, eine unendliche Reihe aus lauter geraden und eine solche aus lauter ungeraden Zahlen sehr wohl neben einander sein. Der „Geist" des hl. Thomas ist also enthalten in der These: der Umstand, daß das Denken in mehreren Formen das Unendliche imaginiren kann, beweist nicht, daß das Unendliche mehrmals sein müßte. Der hl. Thomas will mithin vor dem logischen Fehlen der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, des Abspringens vom Denken auf das Sein warnen. Aber die formelle Begründung des materiell durchaus richtigen Satzes ist minder glücklich. Denn es ist unrichtig, mehrere infinita secundum quid im rechnenden oder imaginirenden Denken neben einander anzunehmen. Die Idee des Unendlichen (ratio superior infiniti) ist auch nur Eine, wenngleich der Geist ihr in mehreren Formen (species), analytisch oder konstruktiv, zählend oder messend, eine Verleiblichung geben kann. Es ist unzutreffend, wenn Kleutgen mit dem hl. Thomas [1]) sagt, daß die Reihe aller ge-

1) Cfr. l. c. Infinito simpliciter et quoad omnia nihil est maius; infinito autem secundum quid determinatum non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturae, et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturae.

raden Zahlen und ebenso die sämmtlichen ungeraden je unendlich groß und daß beide Reihen zusammen größer seien als eine allein. Das scheint nur so zu sein; die (positiven und negativen) Unendlichen der Mathematik sind bloße Phänomalbegriffe. Der Schein vermag sich nur solange zu behaupten, als das Denken vergißt, daß es zweimal, in zweierlei Richtung Dasselbe imaginirt, daß es zweimal dieselbe Summe gezählt hat, und meint, die doppelte Zählweise verdopple die Summe selber [1]). Gegen den Geist des hl. Thomas verstoßen wir sicherlich nicht, wenn wir die abstrakte Hülle, in welcher er sich hier hat eine Form geben wollen, als abstrakt unfruchtbare zurückweisen. Vielmehr glauben wir uns dem Geiste des englischen Lehrers viel näher, wenn wir mit dem Gedanken Ernst machen: der und das Unendliche sind ja nur einmal, ontologisch der Absolute, logisch die Gottesidee (ratio superior infiniti).

Unter dem angedeuteten Gesichtspunkte müssen wir ziemlich viele von den Obiectiones und Solutiones bei Kleutgen für gegenstandslos erklären. Zwar wird die formale Kunst des Distinguirens, welche überall zu Tage tritt, immer ein treffliches exercitium ingenii bleiben.

---

1) Scheinbar richtig, d. h. formell stimmend ist:

$$\text{I. } 2+4+6+8+10+ \ldots\ldots m = \infty \text{ u.}$$
$$\text{II. } 1+3+5+7+9+ \ldots\ldots n = \infty, \text{ also}$$
$$(2+4+6 \ \ldots \ m)+(1+3+5) \ \ldots \ n = \infty+8.$$

Thatsächlich aber verhält es sich so:

$$\text{I. } 1+1+1+1+ \ldots\ldots\ldots m = \infty;$$
$$\text{II. } 1+1+1+1+ \ldots\ldots\ldots n = \infty.$$

Beides ist dasselbe; m u. n sind beliebige verschiedene Zeichen für dieselbe Sache, für den Rest, welcher zwischen einer endlichen Summe (Reihe) aus lauter Einheiten und zwischen der unendlichen Zahl liegt.

Allein die abstrakte Fertigkeit des Rechners z. B., welcher mit Sicherheit die mathematischen Vorzeichen zu behandeln weiß, vermittelt nicht von selber die Einsicht in den psychologischen Grund für die Setzung der Zeichen, in die noetische Möglichkeit für die beliebige Auswahl bei den Bezeichnungen Einer Gedankenfunktion. Berechnen ist noch lange nicht Verstehen, und Verstehen noch nicht Erkennen.

Zu Betreff der Einzelheiten erlauben wir uns nur auf weniges hinzuweisen. Die Väter werden auf Grund einer mehrfach angezogenen Stelle bei Gregor Naz. in der natürlichen Gotteserkenntniß einfach zu Aristotelikern gemacht. Die Begründung der scientia Dei media gehört wohl zum Wenigstgelungenen (S. 267—286). Die geschichtlich verfolgbaren Stadien in der Erkenntniß der göttlichen Trinität sind nicht völlig gewürdigt (S. 547 ff.). Die Besprechung des komma Johanneum (1 Joh. 5, 7 f.) bestreitet die Rechtgläubigkeit jener, welche dessen formelle Seite auch nur in Zweifel zu ziehen wagen (S. 519). Dr. Braig.

6.

Die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthumes und Fronleichnamsfestes im Allgemeinen und Besonderen für Geistliche und Laien von **Arnold Rütter**, Pfarrer in Erfweiler bei Blieskastel (Pfalz). Mit 53 Abbildungen. Mit oberhirtlicher Druckerlaubniß. Regensburg, Pustet 1883. VI. u. 152 S. 8. Pr. M. 1. 40.

Ein allerliebstes Büchlein, in welchem ein Landpfarrer, zugleich ein Blumenfreund und ein Freund des Gotteshauses und seines Schmuckes, in anspruchsloser Weise zeigt, wie viele schöne und bedeutsame Seiten man einer harmlosen Liebhaberei abgewinnen und mit wie einfachen Mitteln, in der Kunst wie in der Natur, Großes und Manigfaltiges erreicht werden kann. Gerne widmen wir daher dem Schriftchen an diesem Orte eine empfehlende Erwähnung, schon um der Stellung willen, welche die Pflanzenwelt in der christlichen Symbolik und der kirchlichen Liturgie einnimmt. Von einer mehr theoretischen Bedeutung ist, was der Verf. in den Anfangskapiteln mittheilt unter den Titeln: Die Pflanzen in der hl. Schrift. Symbolik in der Pflanzenwelt. Die Blumensprache. Berechtigung der Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthums. Geschichtliches über diesen Gegenstand. Vorschriften der Kirche. — Mehr am Herzen aber liegt ihm der praktische Theil, in welchem er zeigt, wie ein rechter Blumenfreund für jede Jahreszeit sich Pflanzen und Blumen besorgen könne, welche geeignet sind, die Kirchen und Altäre je nach dem liturgischen Bedürfnisse zu zieren. Richtige Pflege der Pflanzen, weise Vertheilung des Schmuckes und sodann gewissermaßen Einführung in die Aesthetik der Blumenwelt, das sind die Ziele, worauf Pfarrer Rütter hinsteuert. Dann werden im einzelnen die verschiedenen Pflanzen besprochen, welche überhaupt in Betracht kommen können, wilde Blumen, einjährige, zweijährige und perennirende Gartenblumen, Ziersträucher und Topfbäume, Kalthaus- und Warmhauspflanzen u. s. w. Es folgen Rathschläge für besondere Decorationen, z. B.

am Fronleichnamsfeste, für Maiandachten, Krippen und heilige Gräber, Kirchhöfe. Am Schlusse folgt gar noch ein Preisverzeichniß von einer Erfurter Gärtnerfirma, welche dem Verf. auch die Cliché's zu 53 Abbildungen zur Verfügung gestellt hat.

Das Schriftchen macht weder auf Vollständigkeit noch auf wissenschaftliche Bedeutung Anspruch und es ist selbst auf die Darstellung weniger Werth gelegt als man nach der ästhetisirenden Richtung des Verf. eigentlich erwarten sollte; es wäre aber ungerecht, hier den Maßstab einer strengen Kritik anlegen zu wollen. Wir können nur sagen, daß wir manches Belehrende und Beherzigenswerthe in dem Buche gefunden haben und daß es in seiner Art wirklich geeignet ist, zur Beförderung der Ehre Gottes und zur Verherrlichung des Gottesdienstes beizutragen.

Die Urtheile des Verf. sind verständig. Nur in einem Punkte ist er nicht ganz anspruchslos. Er ist nemlich so sehr von Eifer für seine Sache erfüllt, daß er in eine fromme Zudringlichkeit verfällt und gerne mit Berufung auf Gewissenspflichten erzwingen möchte, was Sache freier Wahl sein und bleiben muß. Wir lassen im Princip ihm alles gelten, was er sagt über das Geziemende des Pflanzenschmuckes beim Gottesdienst, über den Vorzug lebender Pflanzen und natürlicher Blumen vor den künstlich gemachten, über die schuldigen Rücksichten auf rituelle Vorschriften und den Unterschied der liturgischen Feste und Zeiten, sowie auf den der Kirche geziemenden Anstand wie nicht minder auf nothwendige Schonung der Altäre, Kirchenwände u. dgl. Aber das Ganze gehört doch in das Gebiet der Liebhaberei und

des subjektiven Geschmackes, des Dilettantismus im besten Sinne, und das soll man mit einer gewissen Freiheit — für den Pfarrer und für die Pfarrkinder — behandeln.

Linsenmann.

7.

Die **Bonifatianische Briefsammlung.** Chronologisch geordnet und nach ihrem wesentlichen Inhalt mitgetheilt von **G. Pfahler.** Heilbronn, Schell 1882. IX. 117 S. 8.

Vor 2 1/2 Jahren waren wir in der angenehmen Lage, eine durch umfassende Gelehrsamkeit, weite Gesichtspunkte, warme Auffassung und frische Darstellung sich auszeichnende Monographie über den hl. Bonifatius zur Anzeige bringen zu können (Qu. Schr. 1881 S. 160 f.). Der Verf. derselben bietet uns in der vorstehenden Schrift gleichsam als Ergänzung derselben eine weitere Arbeit. Die große Bedeutung, welche die bonifatianische Briefsammlung nicht bloß für die Geschichte des Apostels Deutschlands, sondern für die Geschichte der damaligen Zeit überhaupt besitzt, legte ihm den Gedanken nahe, den wesentlichen Inhalt derselben zusammenzustellen und die Briefe zugleich unter dem Gesichtspunkte ihrer Abfassungszeit einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Er theilte die Briefe in jener Beziehung in drei Klassen. Im ersten Abschnitt werden die Briefe von und aus England mitgetheilt; im zweiten kommen zur Sprache die Briefe und Aktenstücke von und an Personen des fränkischen Reiches und der angrenzenden Provinzen, im

dritten Br. und A. aus und nach Italien, namentlich aus und nach Rom. Die chronologischen Bemerkungen sind diesen Abschnitten eingereiht und mit der Besprechung der einzelnen Briefe verbunden. Sie geben zumeist eine genauere Präcisirung des unbestimmteren und weiteren Datums von Jaffé. In mehreren Fällen wird aber dessen Chronologie auch ganz verlassen. So stehen sich bei Ep. 77 die Daten 732—51 (Jaffé) und Anfang der 20iger Jahre (Pfahler) gegenüber; bei Ep. 62 die Daten 744—47 und nächste Zeit nach 735; bei Epp. 40, 43, 54 die Daten 741, 743, 745 und 747, 742, 742. Die neue Chronologie wird die Beachtung der Bonifatiusforscher verdienen. Zu wünschen wäre nur gewesen, der Vf. möchte der chronologischen Untersuchung einen besondern Abschnitt gewidmet oder die Ergebnisse seiner Forschung wenigstens kurz und übersichtlich zusammengestellt haben. Seine Aufstellungen würden dann an Gewicht gewonnen haben, während sie jetzt über dem Inhalt der Briefe etwas zurücktreten. Indessen sei dieser Punkt nicht zu stark betont, da die Zeit der Briefe eben vielfach nur aus dem Inhalt zu bestimmen ist. Die Schrift wird namentlich allen denjenigen willkommen sein, welche nicht in der Lage sind, die hochwichtige bonifatianische Briefsammlung, sei es im Urtext oder sei es in der Uebersetzung, selbst zu lesen.

Funk.

8.

Offene Briefe über den Congreß zu Arezzo von J. A. **Lans**, Professor am bischöflichen Seminar Hagewald. Aus dem Holländischen übersetzt von E. **Lypen**. 72 S.

Gegenüber verschiedenen theils unvollständigen theils unrichtigen Zeitungsberichten über den „europäischen Congreß für liturgischen Gesang" hat Professor Lans im „Gregoriusblad", Organ der kirchlichen Tonkunst für Holland, eine Anzahl Artikel in Briefform erscheinen lassen, die uns einen klaren Einblick in die Verhandlungen jenes interessanten Kongresses bieten und zugleich den verschiedenen Vorurtheilen und unrichtigen Anschauungen bezüglich der officiellen Choralbücher begegnen will. Aus letzterem Grund hauptsächlich wurden diese Briefe aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt und vom Verleger der officiellen Choralbücher herausgegeben. Im Ganzen sind es 14 Briefe. Die ersten 5 bilden gewissermassen die Einleitung. Anknüpfend an einen deutsch-französischen Federkrieg theilt der Verfasser uns eine große Anzahl Aktenstücke mit, vom hl. Stuhl bezüglich der Edirung der Choralbücher ausgefertigt, wodurch die bei Pustet erschienenen Choralbücher auf ihren autoritativen Charakter geprüft werden und unseres Verfassers Standpunkt, den er beim Congreß eingenommen, gerechtfertigt ist. Der 2. Brief bespricht den jetzigen Stand der archäologischen Wissenschaft in Hinsicht auf die alten Handschriften des Chorals; daneben wird auf das Vorgehen Roms hingewiesen: mit der Einheit in der Liturgie auch eine Einheit im Gesang herzustellen. In ihrem Eifer, ihre gewonnenen Resultate praktisch zu verwerthen, vergessen die Archäologen vielfach, daß die Herstellung von Choralbüchern nicht nur eine wissenschaftliche Angelegenheit ist, sondern noch viel mehr Sache der kirchlichen Disciplin. Rom trägt durch die von ihr empfohlene Ausgabe mit ihrer Vereinfachung des Chorals den be-

stehenden Verhältnissen unserer Kirchenchöre Rechnung. Der 3. u. 4. Brief behandelt noch einläßlicher die Vertheidiger der Handschriften und ihre Kampfesweise. Der 5te Brief schildert uns die Eröffnungsfeier des Congresses; neues Klagelied über eine alte Thatsache: die schlechte italienische Kirchenmusik. Vom 6. Brief an werden die eigentlichen Verhandlungen der Congreßmitglieder (12 Sitzungen) besprochen. Zur Verhandlung kamen folgende Punkte: 1) gegenwärtiger Zustand des liturg. Gesanges in den verschiedenen Theilen Europa's. 2) primitiver Zustand, und verschiedene Phasen des liturgischen Gesangs. 3) Mittel, eine Verbesserung des liturgischen Gesanges anzubahnen und zu fördern. 4) Begleitung des Cantus firmus. Diese 4 Themate wurden sehr ausführlich und von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt, so daß wir durch das Lesen unseres Schriftchens nicht nur über den Gang der Verhandlungen zu Arezzo, sondern über den heutigen Stand der Choralfrage überhaupt ziemlich genauen Aufschluß bekommen. Die 11. und 12. Sitzung wurden zur Formulirung von Resolutionen verwendet; daran schloß sich eine längere Diskussion über Gründung eines Vereins zur Beförderung des Studiums des gregorian. Chorals. Eine eigenthümliche Beleuchtung erhielt die so sehr gepriesene Einheit der Handschriften durch das von allen Congreßmitgliedern zum Schluß gesungene »Te Deum«. — Ob und welchen praktischen Nutzen der Congreß von Arezzo gehabt, wollen wir nicht entscheiden. Die Zukunft mag's uns lehren. Neues hat er uns nicht geboten, aber aufs neue den Beweis geliefert, daß der „Cäcilienverein für alle Länder deutscher Zunge" längst das durchgeführt, was anderswo, in Italien, Frankreich,

frommer Wunsch ist bis zur Stunde. Mögen die Gegner der Medicaea einmal ernstlich versuchen, ihre schönen Reden in die Praxis umzusetzen, wir müssen es vorderhand bezweifeln, ob der Choral nach ihrer Edition (die Klosterschulen ausgenommen) Anklang und Eingang findet. Inzwischen erschien ein Dekret der S. R. C., welches sich mit aller Entschiedenheit gegen die vom Congreß von Arezzo vorgetragenen Beschlüsse betreffs der Zurückführung des Chorals zur alten Tradition aussprach; und mit Recht. Lans führt es des weitern aus, daß es weder möglich noch nützlich und zeitgemäß ist, eine neue Ausgabe zu veranstalten. Das Studium der Handschriften hat, soweit es sich um Feststellung der ursprünglichen Melodie handelt an praktischer Bedeutung verloren, für die richtige Ausführung des Chorals aber wird es stets eine wichtige Vorbedingung bleiben, vgl. Les Mélodies Grégoriennes von Dom J. Pothier. Was die bei Pustet erschienenen officiellen Choralbücher betrifft, möge hier noch die Bemerkung Platz finden, daß neben einigen wenigen Stellen (im Vesperale Rom.), wo wir mit der Notation uns zu Gunsten des Textverständnisses nicht einverstanden erklären können, die Stereotypausgabe des Vesperale Rom. gegenüber der größeren eine ziemliche Anzahl Abweichungen (Druckfehler) aufweist.

Tübingen. Repetent Mesmer.

9.

Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und Statistik. Zur bleibenden Erinnerung an das Ordensjubiläum begründet und herausgegeben von Mitgliedern, Freunden und Gönnern des Benedictinerordens. Hauptredacteur P. **Maurus Kinter**, O. S. B.,

Stiftsarchivar zu Raigern. Brünn. Selbstverlag des Ordens. 1880—82.

Die Feier des 14. Centenariums der Geburt des hl. Benedict rief nicht bloß eine stattliche Anzahl von Gelegenheitsschriften hervor, sondern sie weckte bei den Söhnen des Patriarchen des abendländischen Mönchthums auch den Entschluß, in einem wissenschaftlichen Organe die Kräfte der einzelnen zu vereinigen und diese gesammelten Geistesproducte dem Vater, Meister und Lehrer als fortdauerndes Jubiläumsgeschenk zu Füßen zu legen. So entstand die vorstehende gut ausgestattete Zeitschrift. Dieselbe erscheint in vierteljährigen Heften von 13 bis 15 Bogen, und jedes Heft zerfällt in drei Abtheilungen, von denen die erste wissenschaftliche Abhandlungen, die zweite unter der Aufschrift „verschiedene Mittheilungen" kleinere Berichte mannigfaltiger Art, die dritte Recensionen enthält. Am Schluß folgen noch „Miscellen" zur Aufnahme kleinerer Notizen, ein „Sprechsaal" zur Stellung von Anfragen durch die Mitarbeiter und Leser des Blattes und eine „Correspondenz" zu Mittheilungen seitens der Redaction und Administration.

Einstweilen liegen drei volle Jahrgänge vor, und die Zeitschrift hat sich mit ihnen, sowohl was die Tüchtigkeit der Arbeiten als die Mannigfaltigkeit des Gebotenen anlangt, würdig eingeführt. Selbstverständlich fehlt es bei einem derartigen Unternehmen am Anfange auch nicht an einigen schwächeren Partieen. Aber die Kräfte wachsen, indem sie sich üben, und so ist zu hoffen, die folgenden Bände werden uns noch mehr als die bisherigen durch reife und gehaltvolle Arbeiten erfreuen. Den Inhalt bilden zumeist Abhandlungen und Mittheilungen aus der Geschichte des Benedictinerordens. Doch wurden auch andere Themata behandelt. So finden sich im dritten Jahrgang ein kleiner Aufsatz über Thomas von Aquin als Patron der Studien und Schulen, eine Abhandlung über die Entwicklung der christlichen Hymnenpoesie und drei Studien über die Imitatio Christi, verfaßt von Maurinern und mitgetheilt von Dr. Cöl. Wolfsgruber. Wir wünschen dem Unternehmen das beste Gedeihen.

Funk.

Inhaltsverzeichniß

des

fünfundsechzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Schriftstellerthum und literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit I. Linsenmann. 3

Die Katechumenatsclassen des christlichen Alterthums. Funk. 41

Die französische Theologie der Gegenwart. Schanz. . . 49

Schriftstellerthum und literarische Kritik II. Linsenmann. 179

Zur Chronologie Tatians. Funk. 219

Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1. Kor. 15, 13—53. Holl. 234

Der Kanon XXXVI von Elvira. Funk. 271

Schriftstellerthum und literarische Kritik III (Schluß). Linsenmann. 359

Zur Galileifrage. Funk. 407

Ueber die Geschichtsschreibung Bonitho's von Sutri. Martens. 457

Folmar von Triefenstein und der Streit Gerhohs mit Eberhard von Bamberg. Kaltner. 523

Zur Chronologie der Gefangenschaft Pauli. Aberle. . 553

Ueber den Betrieb der hebräischen Sprache an Gymnasien und theologischen Lehranstalten. Kihn. 573

Der geschichtliche Abschnitt Jes. c. 36—39. Erläuterungen desselben durch assyrische Keilinschriften. Himpel. . . 582

II. Recensionen.

Alzog, Kirchengeschichte. Funk. 303

Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi. Schmid. . . . 659

Seite

Bertholdi a Ratisbona sermones ad religiosos. Ed. Hötzl. Schenz. 677
Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Funk. . 305
Dressel, Der belebte und der unbelebte Stoff. Schanz. 665
Ebrard, Bonifatius. Funk. 328
Epping, Der Kreislauf im Kosmos. Schanz. . . 665
Fillion, Atlas archeologique de la bible. Schanz. 484
Fischer, Der sog. Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. Linsenmann. 654
Fleischlin und Wicht, Monatrosen. Linsenmann. 153
Freiburger Diöcesanarchiv. Funk. 307
Gebhardt und Harnack, Zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Funk. 158
Grisar, Galileistudien. Funk. 487
Hartmann, v., Die Selbstversetzung des Christenth. } Braig. 317
" " Die Krisis des Christenthums
" " Das religiöse Bewußtsein d. Menschheit
Holtzmann-Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen. Funk. 309
Hötzl, Jakob und Esau. Typik und Kasuistik. Linsenmann. 122
Isenkrahe, Idealismus oder Realismus. Schanz. . 665
Kaltner, Konrad von Marburg. Funk. 326
Kaulen, Einleitung in die h. Schriften A. u. N. Testam. Himpel. 488
Kern, Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Himpel. 167
Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Schmid. 507
Kleinermanns, Petrus Damiani. Schmid. . . 314
Kleutgen, Evangelium des h. Matthäus. Schanz. . 344
Kleutgen, Institutiones theologicae. Braig. . . 686
Knabenbauer, Erklärung des Propheten Jesaias. Himpel. 504
Loofs, Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae mores etc. Funk. 328
Lütolf-Kopp, Der Geschichten von der Wiederherstellung und dem Verfalle des heil. röm. Reiches 12. Buch. Funk. 513
Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des Johanneischen Christus. Schanz. 144
Pauly, Salviani opera. Funk. 512
Pesch, Das Weltphänomen. Schanz. 665

Seite

Pflugk-Harttung, Die Urkunden der päpstlichen Kanzlei. Funk. 295
Plötzl, Commentar zu den Vier heiligen Evangelien. III. 1. Johannes. Schanz. 144
Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testamentes. Himpel. 488
Röhm, Aufgaben der protestantischen Theologie. Keppler. 312
Rütter, Die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthums. Linsenmann. 693
Scheffold, Zur Geschichte des Landkapitels Amrichshausen. Funk. 311
Schneemann, Thomistisch-molinistische Controverse. Funk. 297
Schneider, Cesl., Natur, Vernunft, Gott. Schanz. . 665
Schneider, Wilh., Der neuere Geisterglaube. Linsenmann. 334
Schultze u. Grau, Die exegetische Theologie. Schanz. 344
Secchi, Die Größe der Schöpfung. Schanz. . . . 516
Siegfried, Aktenstücke, betreffend den preuß. Culturkampf. 290
Storz, Die Philosophie des h. Augustinus. Braig. . 279
Völter, Die Entstehung der Apokalypse. Schanz. . . 144
Weizsäcker, Das Neue Testament übersetzt. Schanz. . 344
Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften. I. 1. Schanz. 136

III. Bücherverzeichniß.

Am Schlusse des 2. u. 4. Heftes.

Verzeichniß der seit März d. J. bei der Redaktion eingelaufenen und noch nicht besprochenen Bücher.

Rieß, Florian, S. J. Nochmals das Geburtsjahr Jesu Christi, mit besonderer Bezugnahme auf eine „Streitschrift" des Dr. P. Schegg in München. Freiburg, Herder 1883.

Schultzig, E., Vollständiger Beicht- und Kommunionunterricht. Ein Hilfsbuch für Eltern nnd Lehrer ꝛc. Breslau, Fr. Görlich 1883.

Annalen des Werkes vom hl. Paulus, Apostolat der Presse VIII. Jahrg. 2—8. H. Freiburg i. d. Schw., Buchdruckerei des hl. Paulus 1883.

Zschokke, Herm. Das Weib im Alten Testament. Wien, Hirsch 1883.

Jansen, K. Aleander am Reichstage zu Worms 1521. Auf Grundlage des berichtigten Friedrich'schen Textes seiner Briefe. Kiel 1883. Lipsius und Tischer.

Brüll, Dr. Andr. Der erste Brief des Clemens von Rom an die Korinther und seine geschichtliche Bedeutung. Freiburg, Herder 1883.

Hermann, Die Zahl 666 in der Offenbarung des Johannes 13, 18. Güstrow, Opitz u. Comp. 1883.

Lobstein, P., La notion de la Préexistence du Fils du Dieu. Fragment de christologie expérimentale. Paris, Fischbacher 1883.

Ratzinger, G. Die Erhaltung des Bauernstandes. Ein Reformprogramm des hochsel. Grafen Ludwig zu Arco-Zinneberg. Freib., Herder 1883.

Janssen, Joh. Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters. Lieferungsausgabe 1. H. Freib., Herder 1883.

Doulcet, Henry, Essai sur les rapports de l'Église Chrétienne avec l'état Romain pendant les trois premiers siècles. Suivi d'un memoire de sainte Félicité et ses sept fils et d'un appendice épigraphique. Paris, E. Plon et Cp. 1883.

Kirchenlexikon H. 17—22. Freib., Herder.

Schriften Notkers und seiner Schule. Herausgegeben von Paul Piper. II. B. Psalmen und katechetische Denkmäler nach der St. Galler Handschriftengruppe. 1. Lief. Freib. u. Tübingen 1883. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum des schweizerischen Studentenvereins. Red. von B. Fleischlin und Jean Devaud. XXVII. Bd. V—IX. H. Luzern, Schill.

Maaßen, Fr. Ueber die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christenthum. Wien 1882. Töplitz und Deuticke.

Hirsche, K. Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi. II. B. Berlin 1883. K. Habel.

Caspari, C. P. Martin von Bracara's Schrift de correctione rusticorum zum erstenmale vollständig und in verbessertem Text herausgegeben. Christiania 1883.

Decès, J. B. L. Science et vérité. 2 ed. Paris, E. Plon et Cp. 1883.

Holtzheuer, Otto, Der Brief an die Ebräer. Berlin, Wiegandt u. Grieben 1883.

Ebers, Georg G. Martin Luther. Lebens- u. Charakterbild von ihm selbst gezeichnet in seinen eigenen Schriften und Correspondenzen. I. Die Herausforderung. Mit einem alten Bildnisse und einem facsimilirten Briefe Luthers. Mainz, Kirchheim 1883.

Mach, Fr. J. Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes nachgewiesen aus Geschichte und Vernunft. Mainz, Kirchheim 1883.

Schmitz, Herm. Jos. Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen. Mainz, Kirchheim 1883.

Stecher, Chr. S. J. Deutsche Dichtung für Familie und Schule. 29—31. H. Parcival. Graz, Styria 1883.

Hatch, Edwin, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Acht Vorlesungen. 2. Aufl. übersetzt und mit Excursen versehen von Adolf Harnak. Gießen, Ricker 1883.

Dreer, Joh. Ge. Mein Schutzengel. Oder christlicher Wegweiser in Lehre, Beispiel und Gebet für Jünglinge und Jungfrauen. Mit 1 Stahlstich. 5 Aufl. Lindau, Stettner 1883.

Thomae a Kempis, Imitatio Christi. Addita cuique capitulo exercitatione spirituali etc. De Gonnelieu S. J. Ed. Christianus Schwermer. Lindav. Stettner 1883.

Zeitschrift für Kirchenrecht, herausgegeben von Dove und Friedberg. XVIII Bd. 3—4 H. Freiburg u. Tübingen. Mohr (Paul Siebeck) 1883.

Schuster, J. Die biblische Geschichte des A. und N. Testam. für kath. Volksschulen. Mit 114 Abbildungen und 1 Karte. Mit einem Anhang: das kath. Kirchenjahr. Freiburg, Herder 1883.

Schulte-Plaßmann, Jos. Der Episkopat, ein vom Presbyterat verschiedener selbständiger und sakramentaler Ordo, oder die Bischofsweihe ein Sakrament. Paderborn 1883. Bonifacius-Druckerei.

Bertram, Ad. Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica. Hildesiae, Borgmeyer 1883.

Lorinser, Franz, Die Lehre von der Verwaltung des hl. Bußsacraments. 2. Aufl. Breslau, Aderholz 1883.

De Lorenzi, Phil. Geilers von Kaisersberg ausgewählte Schriften. III. B. 1. Der christliche Pilger. 2. Neue Früchte und Vorzüge des Ordenlebens. 3. Sieben Schwerter und sieben Scheiden. Trier, Ed. Groppe 1883.

Eberhard, Math. Bischof von Trier, Kanzelvorträge. Herausgegeben von Dr. Aegidius Ditscheid. VI. (Suppl.) Band. Predigten über Sonntagsevangelien. Trier, Groppe 1883.

Kinter, P. Maurus O. S. B. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden IV. 3. H. 1883 Würzb. u. Wien, Wörl.

Schlör, Aloys. Clericus orans atque meditans. Libellus precum usui seminariorum clericalium proxime destinatus etc. Edit. nova emend. Graecii, Styria 1883.

Janner, Ferd. Geschichte der Bischöfe von Regensburg I. 1—2. H. Regensb. Pustet.

Bibliothek der Kirchenväter, 383—389. H. Kempten, Kösel.

Rade, Martin, Bedarf Luther wider Janssen der Vertheidigung? Vortrag. Leipzig, Hinrichs 1883.

Simar, Hub. Theophil. Die Theologie des hl. Paulus. 2. Aufl. Freib., Herder 1883.

Weiß, Fr. Alb. Maria O. Pr. Die Gesetze für Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn. Freib. Herder 1883.

Guthe, Herm. Ausgrabungen bei Jerusalem im Auftrage des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas. Mit 11 Tafeln. Leipz. 1883. K. Bädecker.

Litzinger, H. J. Entstehung und Zweckbeziehung des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte. Essen, F. J. Halbeisen 1883.

Zink, M. Bischof Victors von Vita Geschichte der Glaubensverfolgung im Lande Afrika. Uebersetzt. Bamberg, Gärtner (G. Siebenkees) 1883.

Oswald, Joh. H. Angelologie, das ist die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der kathol. Kirche. Paderborn, Schöningh 1883.

Grube, Karl, Gerhard Groot und seine Stiftungen. Vereinsschrift der Görresgesellschaft. Köln, Bachem 1883.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk und D. Schanz.
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundsechzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1883.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Von der theologischen Quartalschrift erscheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte, die nicht getrennt abgegeben werden, bilden einen Band. Der Preis des ganzen Bandes (Jahrgangs) ist M. 9. —

Einzelne Hefte können nur soweit die Vorräthe dies gestatten zum Preise von M. 2. 80. abgegeben werden.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Bestellungen auf die Quartalschrift an.

Das Intelligenzblatt nimmt literarische Anzeigen auf und wird 30 Pf. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Linsenmann, Schriftstellerthum und literarische Kritik . 179
Funk, Zur Chronologie Tatian's 219
Holl, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches . . 234
Funk, Der Kanon XXXVI von Elvira 271

II. Recensionen.

Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus. Braig. . 279
Siegfried, Culturkampf. Funk. 290
Pflugk-Harttung, Die Urkunden d. päpstl. Kanzlei. Funk. 295
Schneemann, Thomistisch-molinistische Controverse. Funk. 297
Alzog, Kirchengeschichte. Funk. 303
Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Funk. . 305
Freiburger Diöcesanarchiv. Funk. 307
Holtzmann-Zöpfel, Lexikon für Theologie. Funk. . 309
Scheffold, Z. Gesch. d. Landkapitels Amrichshausen. Funk. 311
Röhm, Aufgaben der protestantischen Theologie. Keppler. 312
Kleinermanns, Petrus Damiani. Schmid. . . . 314
Hartmann, Selbstzersetzung 2c. des Christenthums. Braig. 317
Kaltner, Konrad von Marburg. Funk. 326
Loofs, Ant. Prit. Scotorumque ecclesia. / Ebrard, Bonifatius. . . . . } Funk. . . . 328
Schneider, Der neuere Geisterglaube. Linsenmann. 334
Kleutgen, Evangelium des hl. Matthäus. / Weizsäcker, Das neue Testament. . . / Schulze und Gran, exegetische Theologie. } Schanz. . 344

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk und D. Schanz.
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundsechzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1883.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Von der theologischen Quartalschrift erscheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte, die nicht getrennt abgegeben werden, bilden einen Band. Der Preis des ganzen Bandes (Jahrgangs) ist M. 9. —

Einzelne Hefte können nur soweit die Vorräthe dies gestatten, und nur zum Preise von M. 2. 80. abgegeben werden.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Bestellungen auf die Quartalschrift an.

Das Intelligenzblatt nimmt literarische Anzeigen auf und wird 30 Pf. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Kaltner, Folmar von Triefenstein und der Streit Gerhohs mit Eberhard von Bamberg 523

Aberle, Zur Chronologie der Gefangenschaft Pauli . . . 553

Himpel, Der geschichtliche Abschnitt Jes. Kap. 36—39. Erläuterungen desselben durch assyrische Keilinschriften 582

II. Recensionen.

Fischer, Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. Linsenmann 654

Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi. Rep. Dr. Schmid. 659

Epping, Der Kreislauf im Kosmos.
Dressel, Der belebte u. unbelebte Stoff.
Pesch, Das Weltphänomen.
Isenkrahe, Idealismus oder Realismus.
Schneider, Natur, Vernunft, Gott.
} Schanz. . . . 665

Hötzl, Bertholdi a Ratisbona sermones ad religiosos. Schenz. 677

Kleutgen, Institutiones theologicae. Dr. Braig. . 686

Rütter, Die Pflanzenwelt. Linsenmann. 693

Pfahler, Die Bonifatianische Briefsammlung. Funk. . 696

Laus, Offene Briefe über den Kongreß zu Arezzo. Mesmer. 697

Kintner, Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden. Funk. 700



